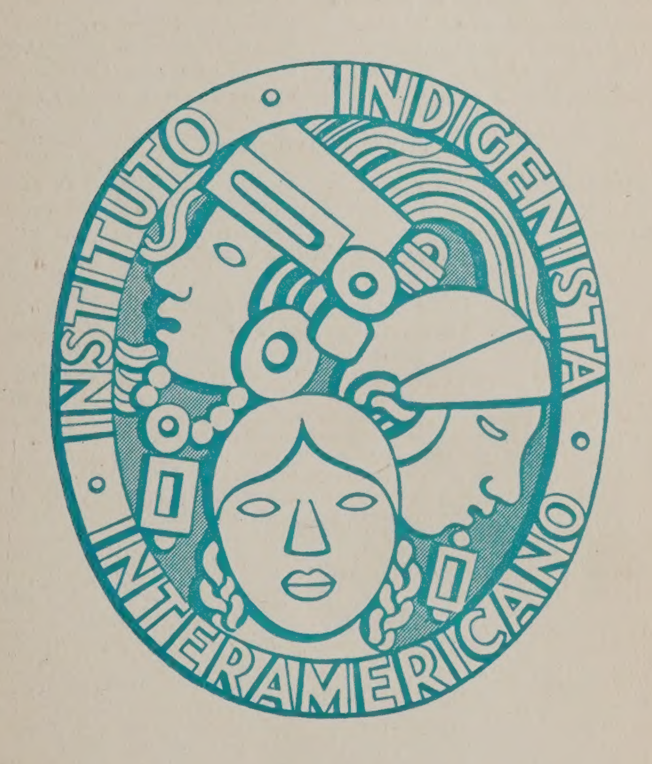
Alfredo Costales Samaniego

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Con la colaboración de los Seminarios de Cultura Náhuatl y Maya de la Universidad Nacional de México



Vol. XXI

Núm. 4

OCTUBRE, 1961

MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 **Niños Héroes, 139** **México 7, D. F.**

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El *Instituto* intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se estan desarrollando en su favor. EL BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions cost for both publications are as follows:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

	Otros países
Regular	4.00 Dls.
Sponsoring	10.00 Dls.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Con la colaboración de los Seminarios de Cultura Náhuatl y Maya de la Universidad Nacional de México

Director: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Secretario: DEMETRIO SODI M.

Vol. XXI | **México, D. F., octubre, 1961** | **Núm. 4**

SUMARIO

EDITORIAL

ARTÍCULOS

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

COLABORADORES

ALFREDO COSTALES S., ecuatoriano. Jefe de la División de Antropología del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. Autor de varios estudios acerca de la población indígena del Ecuador.

JOSEPH E. GRIMES, norteamericano. Lingüista miembro del Instituto Lingüístico de Verano. Ha dedicado varios años al estudio de la lengua, la cultura y la medicina huichol.

JULIO CÉSAR ESPINOLA, paraguayo. Etnólogo e historiador, ha realizado recientemente estudios en los cursos de postgraduados de ciencias sociales del Proyecto 104 de la OEA. Ha colaborado con el Instituto Indigenista Interamericano en el Proyecto piloto de la Sierra de Puebla.

NANCY MODIANO, norteamericana. Maestra en Pedagogía por la Universidad de Nueva York. Ha hecho investigaciones pedagógicas y psicológicas entre varios grupos indígenas de Chiapas principalmente de filiación tzeltzal-tzotzil.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA, mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de México. Director del Instituto Indigenista Interamericano. Secretario del Seminario de Cultura Náhuatl. Autor de numerosos estudios sobre indigenismo y sobre la Cultura Náhuatl.

FEDERICO ROBINSON, norteamericano. Miembro del Instituto Lingüístico de Verano. Especialista en la Lengua Náhuatl. Colabora actualmente con el Proyecto piloto de la Sierra de Puebla, iniciado por el Instituto Indigenista Interamericano.

ERNESTO CARDENAL, nicaragüense. Estudioso de las culturas indígenas. Se ha distinguido por su interés de carácter literario respecto de la poesía indígena de varias partes del Continente.

EDITORIAL

XXXV CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS Y REUNIÓN TÉCNICA SOBRE INDIGENISMO

Durante el año próximo tendrán lugar en la ciudad de México dos importantes reuniones, directamente relacionadas con el pasado y el presente del mundo indígena del Continente Americano. Se trata del XXXV Congreso Internacional de Americanistas, que se celebrará en México del 19 al 25 de agosto de 1962 y de la Primera Reunión sobre Desarrollo de Comunidades Indígenas, convocada por este Instituto del 26 de agosto al 3 de septiembre del mismo año.

Como es sabido, los Congresos Internacionales de Americanistas que se vienen celebrando cada dos años en Europa y en el Continente Americano, desde fines del siglo pasado, tienen como finalidad principal reunir a distinguidos antropólogos e historiadores para dar a conocer los adelantos en su investigación acerca de todo lo que se refiere al pasado y al presente de las culturas nativas americanas. El *Instituto Indigenista Interamericano* tendrá a su cargo esta vez la Secretaría General del Congreso, por lo que desde luego, y en forma muy especial, se invita a través de estas líneas a los indigenistas del Continente a participar en esta importante reunión.

El Comité Organizador del Congreso está integrado en la forma siguiente: Presidente Honorario, Sr. Lic. Adolfo López Mateos, Presidente de la República; Secretarios ad honorem, Sr. don Manuel Tello y Dr. Jaime Torres Bodet, Secretarios de Relaciones Exteriores y Educación Pública respectivamente. Presidente del Comité Organizador es el Dr. Ignacio Bernal, Subdirector del Instituto de Antropología; Secretario General, Dr. Miguel León-Portilla, Director del *Instituto Indigenista Interamericano*; Secretario de Actas, Dr. Santiago Genovés; Secretario de Organización Interna, Profr. Demetrio Sodi, Secretario del *Instituto Indigenista Interamericano*. Integran asimismo el Comité el Dr. Alfonso Caso, Director del Instituto Nacional Indigenista; el Dr. Ignacio Chávez, Rector de la Universidad Nacional; el Dr. Eusebio Dávalos, Director del Instituto Nacional de Antropología; el Arq. Ignacio Marquina, Secretario del Instituto Panamericano de Geografía e Historia y el Dr. Pablo Martínez del Río, Director del Instituto de Historia de la Universidad Nacional.

Las secciones principales del Congreso, se referirán a la arqueología de las culturas americanas, lingüística, antropología física,

etnología, historia y antropología aplicada. Las personas interesadas en participar en este Congreso deben solicitar del *Instituto Indigenista Interamericano* las correspondientes circulares.

Como se indica antes, la semana siguiente a la celebración del Congreso Internacional de Americanistas, se reunirá también en la sede del *Instituto Indigenista Interamericano,* la Primera Reunión Técnica sobre Desarrollo de Comunidades Indígenas. Se desea que en esta Reunión estén presentes los directores y técnicos de los organismos indigenistas gubernamentales y privados que tienen actualmente proyectos de desarrollo socio-económico de comunidades indígenas. El fin de la Reunión será confrontar las mutuas experiencias, señalando con criterio objetivo, cuáles han sido los éxitos y los fracasos en los diversos proyectos. El propósito fundamental será, no precisamente presentar nuevas ponencias, sino dar a conocer las experiencias de las diversas organizaciones indigenistas. Se buscará con un sentido de crítica constructiva cuáles han sido los motivos que han detenido determinados proyectos y aún en algunos casos han sido la causa de su fracaso. Se analizarán también aquellas formas de acción que hasta ahora han dado buenos resultados y en una palabra se buscarán criterios y formas de acción apoyadas en la experiencia de proyectos concretos de desarrollo de comunidades indígenas.

Para interesar en forma más directa a los americanistas e indigenistas de este Continente, el propio Director del *Instituto Indigenista Interamericano* ha iniciado ya una serie de visitas a los varios organismos y gobiernos de diversos países, los que han mostrado su interés por participar en ambas reuniones, persuadidos de que de la confrontación sincera de las experiencias propias y ajenas, podrán surgir criterios más adecuados para llevar adelante la aculturación de los millones de indígenas que viven en este Continente.

VALIOSA COLABORACIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO CON EL *INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO*

Este *Instituto* ha realizado recientemente con la Universidad Nacional Autónoma de México un convenio de colaboración directo con los Seminarios de Cultura Náhuatl y Maya, que funcionan en la Facultad de Filosofía y Letras. En virtud de ese Convenio, a partir del presente número *América Indígena* incluirá

una sección con textos indígenas y monografías acerca de estas culturas. Por su parte, la Universidad Nacional de México ha aceptado hacerse cargo de la impresión de esta revista, que en esta forma podrá aumentar su número de páginas, incluyendo además de sus secciones de estudios acerca de grupos indígenas contemporáneos, reseña de libros, etcétera, una nueva sección en la que se darán a conocer algunos de los trabajos de los mencionados Seminarios sobre Culturas Náhuatl y Maya de México y la América Central.

Es de desearse que posteriormente puedan incluirse también estudios acerca de culturas tan importantes como la quéchua, aymara y guaraní de la América del Sur. En esta forma, gracias a la colaboración de la Universidad Nacional de México, el *Instituto Indigenista Interamericano* espera poder servir mejor a los numerosos lectores de su revista en el Continente.



EDITORIAL

XXXV INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS AND TECHNICAL MEETING ON INDIANISM

Two important meetings will take place next year in Mexico City, both directly related to the past and present of the American Continent's Indian world. One will be the XXXV International Congress of Americanists which will be held in Mexico from August 19 to 25, 1962 and the other, the First Meeting on Indian Community Development, called by this Institute for August 26 to September 3, 1962.

The principal object of the International Congresses of Americanists, which have been held every two years in Europe or on the American Continent since the end of the last century, si to gather together leading anthropologists and historians to report on the advances in their investigations on all that refers to the past and present of the native American cultures. Since this time the *Inter-American Indian Institute* will act as the General Secretariat of the Congress, it is herewith issuing a special invitation to the Indianists of the Continent to participate in this meeting.

The Organizing Committee of the Congress is made up as follows: Honorary President, Adolfo López Mateos, President of Mexico; Honorary Secretaries, Manuel Tello and Dr. Jaime Torres Bodet, Ministers of Foreign Relations and Education, respectively. Dr. Ignacio Bernal, Assistant Director of the Institute of Anthropology, is the President of the Organizing Committee; Secretary-General, Dr. Miguel León-Portilla, Director of the *Inter-American Indian Institute*; Recording Secretary, Dr. Santiago Genovés; Secretary of Internal Organization, Professor Demetrio Sodi, Secretary of the *Inter-American Indian Institute.* Other members of the Committee are Dr. Alfonso Caso, Director of the National Indian Institute; Dr. Ignacio Chávez, Rector of the National University; Dr. Eusebio Dávalos, Director of the National Institute of Anthropology; Dr. Ignacio Marquina, Secretary of the Pan American Institute of Geography and History, and Dr. Pablo Martínez del Río, Director of the Institute of History of the National University.

The principal sections of the Congress will be: archaeology of the American cultures, linguistics, physical anthropology, ethnology, history and applied anthropology. Persons interested in par-

ticipating in this Congress should apply to the Inter-American Indian Institute for the corresponding forms.

As noted above, the week following the International Congress of Americanists, the First Technical Meeting on Indian Community Development will be held, in the headquarters of the *Inter-American Indian Institute.* It is hoped that the directors and technicians of official and private Indianist organizations who are presently engaged in socio-economic Indian community development projects will attend. The purpose of the Meeting will be to exchange experiences, examining objectively the successes and failures of the various projects. The fundamental goal will not necessarily be that of presenting new plans, but of reporting on the experiences of the various Indianist organizations. An attempt will be made, through constructive criticism, to seek the reasons for the slow-up of certain projects and even in some cases, their failure. An analysis will also be made of those methods which have given good results. In a word, a search will be made to define standars and methods, based on experience, in concrete Indian community development projects.

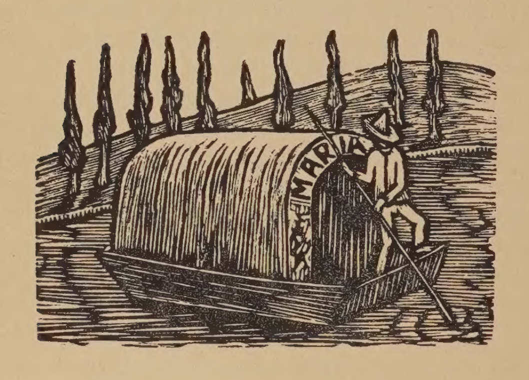
In order to interest the Americanists and Indianists of the Continent in the most direct way, the Director of the *Inter-American Indian Institute* has already begun a series of visits to the various organizations and governments of the countries which have demonstrated their interest in attending both meetings, and are convinced that the frank examination of their own experiences and those of others may result in more adequate measures for carrying out the acculturation of the millions of Indians who live on this Continent.

VALUABLE COLLABORATION OF THE NATIONAL UNIVERSITY OF MEXICO WITH THE *INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE*

This *Institute* recently executed with the National University of Mexico an agreement for direct collaboration with the Seminars of Náhuatl and Maya Culture, functioning within the Faculty of Philosophy and Letters. In view of this Agreement, from this issue on, *América Indígena* will include a section with Indian texts and monographs on these cultures. For its part, the National University of Mexico has agreed to teake charge of the printing of this magazine which in this way will be able to increase the

number of its pages, including, in addition to its sections of studies concerning contemporary Indian groups, book reviews, etc., a new section which will report on the work of the aforementioned Seminars on the Náhuatl and Maya cultures of Mexico and Central America.

It is hoped that later on studies may also be included on cultures as important as the Quechua, Aymara and Guaraní of South America. In this way, thanks to the collaboration of the National University of Mexico, the *Inter-American Indian Institute* hopes to be able to better serve the numerous readers of its revue on the Continent.



MISIONES CATÓLICAS Y PROTESTANTES ENTRE LOS ABORÍGENES DEL ORIENTE ECUATORIANO

por ALFREDO COSTALES S.

Summary

Often missionaries work among the Indian groups before anyone else, and although their goal is evangelization, this does not prevent their carrying out work which many times is in effect true community development programs. Unfortunately, it is only rarely that the *Inter-American Indian Institute* learns of these labors which, although primarily religiou in nature, also operate to the material benefit of the Indians. This article compensates in part for this lack of information. The author presents, based on detailed statistics, the work being done by Catholic and Protestant missionaries in Eastern Ecuador. Although these activities are worthwhile and broad in scope, they lack, nevertheless, according to the author, a truly scientific point of view. He believes that when the missionaries acquire a cientific-anthropological training, their social work will be more integral and on a firmer basis. For the present, the scientific aspect of the missions has been limited to linguistics, principally among the Protetants, but although their approach by means of this science is useful for evangelization, it is not sufficient for integral community development. The methods of applied anthropology are entirely lacking. The statistical data presented in this work is extremely useful and little known, since it has almost always been gathered by the missionaries themselves. It covers aspects of population, education and percentage of the different ethnic groups. In addition, its is quite recent, corresponding to 1959.

El Oriente, región selvática poblada de numerosas tribus indígenas, sólo a partir del establecimiento, si no integral, al menos de modo parcial, de sus diferentes grupos étnicos, dispersos a lo largo de las cuencas fluviales de los afluentes del Amazonas.

Gracias a la comprensiva cooperación de la mayoría de las Misiones Católicas, incorporamos los datos estadísticos fundamentales al apéndice, como una verdadera contribución al mejor conocimiento de los grupos indígenas de la región oriental.

Aprovechamos de estas páginas para dar a conocer al mundo, la abnegada labor de dichas Misiones que, pese a la incomunicación, a los peligros que encierra la selva, han ido habriendo verdaderos caminos de progreso y bienestar social, rompiendo esa barrera de aislamiento mantenida, por siglos, como un reto a la civilización blanca. Si hay algo que admirar en el Oriente, a más de su naturaleza feraz, es la constancia civilizadora de sus misioneros, quienes, triunfando sobre la selva y el primitivismo de los grupos humanos plantaron el tricolor nacional.

I. MISIÓN JOSEFINA:

Fundación: 1922
Población total: 22,000 habitantes.
Población indígena: 14,360 habitantes.
Grupos étnicos que comprende el Vicariato: blancos, mestizos, yumbos, quijos y aucas.
Superficie en Km.^{2}: 25,000.
Densidad media de la población total: 0.9 habitantes por Km.^{2}
Densidad media de los colonos: 0.3 habitantes por Km.^{2}
Densidad media indígena: 0.6 habitantes por Km.^{2}
Región ocupada: Provincia de Napo Pastaza; cuenca del río Napo, comprendiendo en élla: Papallacta, Cuyuja, Cotundo, Archidona, Tena, Puerto Napo, Arajuno y Curaray.

a) Estadísticas de población:

POBLACIÓN ÍNDIGENA DEL VICARIATO DEL NAPO POR GRUPOS ÉTNICOS (1959)

Lugar en que se encuentran establecidos los grupos	Yumbos	Quijos	Aucas	Totales
Archidona	4,280			4,280
Tena	1,890			1,890
Puerto Napo y Ribereños	1,500			1,500
Ila y Shandia Tálac	860			860
Cotundo	560			560
Curaray	160			160
Indios Pueblos (Loreto)	3,500			3,500
Papallacta		750		750
Cuyuja		320		320
Arajuno			540	540
10	12,750	1,070	540	14,360
%	88.8%	7.4%	3.8%	100.0%

Fuente. Misión Josefina. Datos proporcionados por el P. Pedro Porras, actualizados hasta 1959.

Elaboración. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG). División de Antropología; Sección de Antropología Social y Cultural, 1959.

Se deduce que la Misión Josefina del Napo para 1959, año en que fueron recopiladas las estadísticas demográficas, tenía a su cuidado una población indígena de 14,360 habitantes, incluyendo tres grupos étnicos completamente diferenciados.

Indios quijos 1,070, yumbos 12,750 y aucas 540 individuos, representando el 7.4%, el 88.8% y el 3.8% respectivamente. Nótese la supremacía absoluta de los yumbos, lo que quiere decir que estos tienen el predominio étnico numérico en la cuenca del Napo.

Estableciendo comparación entre el total de habitantes del Vicariato, con aquello que constituyen los grupos puramente indígenas, la relación porcentual está determinada por los primeros.

Las cifras al respecto se reparten así: de los 22,000 habitantes del Vicariato el 65.3% corresponde a los tres grupos étnicos (yumbos, quijos y aucas), con 14,360 y el 34.7% se concreta a los colonos blancos y mestizos de los centros poblados con un total de 7,640 habitantes.

b) Estadísticas educacionales:

Nº de Escuelas Primarias	37
Nº de Colegios Secundarios	3
Nº de Escuelas de Agricultura	1
Nº de Escuelas de manualidades femeninas	4
Nº de Internados	30
Total de Centros educacionales	
Fisco-misionales	75
Nº de alumnos	2,200

Es esta la labor desplegada por la Misión de los PP. Josefinos, en sus 38 años de trabajos apostólicos en la cuenca del río Napo, entre los quijos y yumbos, desde el año 1952.

El establecimiento de la Misión ha sido de inmensa e invalorable utilidad, para la rehabilitación de los grupos selvícolas de Oriente. Por medio de esfuerzos inauditos, han logrado levantar los niveles de vida, aunque todavía, en el campo antropológico propiamente dicho, resta mucho por hacer.

Esperamos que en el futuro, el esfuerzo mancomunado se oriente simultáneamente a un doble propósito que debe animar a los misioneros: el humano y el científico, para que el logro de sus nobles anhelos sea integral y definitivo.

II. MISIÓN SALESIANA:

Fundación: 1893.
Superficie en Km.^{2}: 30 000.
Población total: 30 558 habitantes.
Densidad media: 1.0 habitantes por Km.^{2}
Población jívara al cuidado de la Misión: 9 771 habitantes.
Población colona (blancos mestizos): 20 787 habitantes.
Densidad media indígena: 0.3 habitantes por Km.^{2}
Grupos étnicos que lo habitan: blancos, mestizos, shuaros (jívaros) y saraguros (indios de las serranías lojanas).
Provincia: Morona Santiago. Vicariato de Méndez.
Territorio que ocupa: los cantones Morona, Santiago, Gualaquiza y Limón.

a) Estadísticas de la población:

POBLACIÓN JÍVARA DEL VICARIATO DE MÉNDEZ POR CENTROS POBLADOS 1 9 5 9

Centros poblados Jívaros (shuaros)	Población
Macas	140
Chiguaza	1 745
Sevilla de Don Bosco	1 260
Sucúa	935
Yaupi	1 765
Taisha	81
Méndez	50
Cuchanza	1 730
Limón	595
Gualaquiza	150
Bonboiza	820
Chiguinda	210
Aguacate	140
Pillaguazo Athi	150
14	9 771

Fuente. Datos proporcionados por el Centro Misional de Investigaciones Científicas. Sección de Antropología, 1959.

Elaboración. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (EIAG). División de Antropología. Sección de Antropología Social y Cultural, 1959.

Poblando el Vicariato Salesiano de Méndez, encontramos un total de 9 771 jívaros, repartidos en los grupos bien definidos y de fácil apreciación en el cuadro precedente.

En comparación con el número total de habitantes, el grupo indígena está presente en el 32.0% y los blancos y mestizos, colonos lugareños o que han llegado en los últimos años, cubren la diferencia (los 20 787) con el 69.0%.

Las migraciones internas han ido incrementándose año tras año, mediante altos índices, el acelerado crecimiento social. Una reciente investigación efectuada por la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, relativo a movimientos migratorios hacia la región oriental, observa en el período de 9 años, la considerable cifra de 29 628 personas económicamente activas, establecidas con el deseo o proyecto de permanencia definitiva.

b) Estadísticas educacionales:

Planteles	Nº	Nº de profesores	Población escolar
Jardines de infantes	4	4	
Educación primaria	66	159	
Normales masculinos	2	4	
Normales femeninos	2	4	3 500
Educación profesional de mujeres	13	17	
Escuelas de Agricultura	8	14	
	95	202	3 500

Fuente. Misión de los PP. Salesianos, 1959.
Elaboración. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. División de Antropología. Sección de Antropología Social y Cultural, 1959.

III. MISIÓN FRANCISCANA:

Fecha de fundación: 1921.
Población total: 11 500
Población jívara: 1 500
Grupos étnicos que comprende el Vicariato: jívaros (shuaros) y saraguros (indios imigrantes de la sierra).
Superficie en Km.², zona en litigio, formada principalmente por Zamora, Cumbaratza, Yacuambi, Guadalupe y Chito en la provincia de Zamora-Chinchipe.
Densidad media: indeterminada por no tener el kilometraje.

a) Estadísticas de la población:

Demografía. El Vicariato de Zamora de los PP. Franciscanos para la fecha de la recopilación de los datos estaba integrada por 11 500 habitantes, de los cuales 1 500 lo constituyen los shuaros (jívaros), los grupos más puros de la étnia, representando el 13.0%, en tanto algunos indígenas serranos (saraguros), producto de últimas migraciones y colonos blancos acaparan en su totalidad el 87.0% con 10 000 habitantes. El predominio del segundo grupo es lógico suponer, aunque la zona no está totalmente delimitada y por lo tanto sujeta a revisión. Muchos ecuatorianos, como una manera de afirmar el dominio territorial han ido poblando lentamente estas intrincadas selvas.

b) Estadísticas educacionales:

Escuelas Fisco-misionales	6
Escuelas Misionales	2
Talleres de Artes y Oficios	2
Manualidades femeninas	5
Escuelas Agrícolas	4
Suman	19

Número de alumnos para el período 1959-60

Blancos	446
Indios (saraguros)	19
Internos jívaros	172
Externos jívaros	372
Suman	1 038

Año tras año han ido intensificando la labor educacional; según las estadísticas proporcionadas por el supervisor de la Misión. Los egresados en las escuelas en el período 1936 a 1959, llegan a 5 408 personas, repartidas así: 3 084 hombres y 2 324 mujeres. Labor especial constituye la integración de los grupos indígenas jívaros a la cultura nacional, esfuerzo, en los últimos años sobre todo, compensado por un despertar admirable de los pobladores nativos a mejorar las condiciones de vida.

IV. MISIÓN CAPUCHINA:

Fundación: 1954.
Población total: 5 000 habitantes.
Superficie: 28 000 Km.²
Grupos étnicos que están dentro de la Misión: Cofanes, Cushmas, Sionas, Secoyas, Tetetes, Aucas y Quichúas (yumbos).
Provincia: Napo Pastaza.
Densidad media: 0.2 habitantes por Km.²
Densidad indígena 0.1 habitantes por Km.²

La Misión de los Capuchinos establecida bajo el nombre de Prefectura Apostólica del Aguarico, es la más joven de todas. Su linderación coincide casi exactamente con la del Cantón Aguarico: al norte la margen derecha del río Guepí, siguiendo luego la división de aguas entre el río San Miguel y el río Aguarico; al oeste el río Coca y parte de Payamino. Desde la confluencia de éste, con el Napo, hasta el meridiano 77 en el río Curaray; al sur la margen izquierda del río Curaray y al este la línea fronteriza comprendida entre el Curaray y el Guepí.

a) Estadísticas de la población:

Demografía. La Prefectura Apostólica del Aguarico, incluye la menor población del oriente, aunque su extensión territorial es vastísima.

POBLACIÓN DE LA PREFECTURA DEL AGUARICO A 1959

Grupos indígenas	Población indígena	Centros poblados blancos	Población
Cofanes, cushmas, sionas	1 320	N. Rocafuerte	400
Tetetes	1 000	Coca	500
Quichúas (yumbos)	1 260	Tiputini	250
Aucas	sin cálculo	Sinchichicta	70
		Huaririna	100
4	3 580	5	1 420

Fuente. Misión Capuchina de la Prefectura Apostólica del Aguarico, 1959.
Elaboración. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. División de Antropología. Sección de Antropología Social y Cultural, 1960.

La Misión atiende un total de 5 000 habitantes, distribuidos así: 3 580 (71.6%) de tribus indígenas diversas y 1 420 colonos blancos y mestizos con el 28.4%.

b) Estadísticas educacionales:

En los cuatro años que lleva de establecida la Misión, funcionan cuatro escuelas primarias con 400 alumnos, un taller de corte y confección y un taller de carpintería, logrando notables progresos en los campos educacional y social. Quizá en esta región es en donde la esclavitud de las haciendas ha sido por mucho tiempo la más fuerte y repugnante. La Misión ha logrado en parte, liberación de estas familias sometidas a la miserable sujeción de las haciendas.

V. MISIÓN DOMINICANA:

Fundación: 1892.
Superficie: 29 929 km.²
Población total: 12 000 habitantes.
Densidad media: 0.4 habitantes por km.²
Población indígena: 8 856 habitantes.
Densidad media indígena: 0.2 habitantes por km.²
Provincia: Napo Pastaza.
Grupos étnicos principales: yumbos (quichúas) y jívaros.

a) Estadísticas de la población:

La Misión de los PP. Dominicos es una de las más antiguas por su establecimiento en el oriente (1892). Como está ubicada en las provincias de Napo Pastaza, en la primera labora entre quichúas (yumbos o alamas), y en las márgenes del Pastaza tan sólo con un reducido número de jívaros en Llugshin.

POBLACION INDIGENA DE LA MISION
PARA EL AÑO 1959

	Quichúas	Jívaros	Colonos	Totales
	8 856	1 000	3 144	12 000
% en relación con el total general	65.5%	8.3%	26.2%	100.00

Fuente. Datos proporcionados por la Misión Dominicana, para 1959.
Elaboración. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. División de Antropología. Sección de Antropología Social y Cultural.

Demográficamente los grupos indígenas tienen supremacía. Sumados los dos que lo integran alcanzan a cubrir el 73.8%, siendo la diferencia la población colona establecida en la región.

Por desgracia, los datos sobre educación no pudimos conseguirlos, por lo mismo nos privamos de presentarlos en este apéndice.

VI. MISIÓN CARMELITA:

Fundación: 1932.
Zona: Putumayo.
Superficie: 20 000 km.^{2}
Población total: 14 000 habitantes.
Densidad media: 0.7 habitantes por km.^{2}
Población indígena: 4 720 habitantes.
Densidad indígena: 0.2 habitantes por km.^{2}
Grupos étnicos que se encuentran en la zona: sionas, cofanes (cushamas) y quichúas.

a) Estadísticas de la población:

Los datos demográficos obtenidos son demasiado generales. Nos proporcionan las cantidades globales de los diferentes grupos sin que podamos especificar, en cambio el número de los siomas y secoyas. La cifra parcial de los yumbos es completa en cuanto fue posible la verificación realizada por los misioneros.

POBLACIÓN INDÍGENA QUE SE ENCUENTRA UBICADA EN LA MISIÓN (1959)

	Cofanes y sionas	Quichúas (yumbos)	Colonos	Totales
	720	4 000	9 280	14 000
% en relación con el total general	5.0%	28.6%	66.4%	100.0

Fuente. Datos proporcionados por la Misión Carmelita del Putumayo, 1959.
Elaboración. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. División de Antropología. Sección de Antropología Social y Cultural, 1960.

En el caso, en que la población colona del Putumayo tiene preeminencia sobre la indígena con el 66.4%, en tanto que sumados los cofanes (cushmas) sionas y quichúas equivalen al 33.6% y, entre los dos grupos indígenas, los quichúas, que para nosotros

no son sino rezagos de los antiguos quijos, pesan decisivamente en los porcentajes parciales.

Como en el caso anterior, las estadísticas educacionales no fue posible recopilarlas.

Observaciones finales. Fuera de las Misiones que constan en el presente estudio estadístico, merece mencionarse la labor de las Misiones protestantes, establecidas entre los grupos indígenas, figurando algunas cuya jurisdicción está enclavada en los vicariatos de las Misiones Católicas.

Por otro lado, el Instituto Lingüístico de Verano, aparentemente dedicado a realizar investigaciones lingüísticas en verdad, no es sino otro centro de carácter religioso, que está trabajando en las selvas orientales, desde hace aproximadamente unos diez años, previo un convenio firmado con el gobierno del Ecuador, en el que jugó papel de importancia el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG). Aunque posteriormente la colaboración de carácter científico esperado se redujo al mínimo, por razones que ignoramos.

POBLACIÓN ÍNDIGENA DEL ORIENTE
POR GRUPOS ÉTNICOS AL AÑO 1959

Grupos étnicos	Población estimada para 1959	Porcentajes en relación con el total
Aucas o aushiris	540	1.3
Cofanes, cushmas, sionas y secoyas	2 040	4.7
Tetetes	1 000	2.3
Shuaros (jívaros)	12 562	29.2
Záparos	(1)	——
Yumbos o alamas	25 866	60.1
Quijos	1 070	2.4
	43 078	100.0

Fuente. Los datos estadísticos nos fueron facilitados por todas las Misiones católicas de Oriente.

Elaboración. Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. División de Antropología. Sección de Antropología Social y Cultural.

(1) De los antiguos záparos apenas si quedan unas cinco o seis familias que hablan el idioma záparo conjuntamente con el simigao. Los demás se han agregado a la cultura quichúa.

POBLACIÓN INDÍGENA Y COLONA, $Km.^2$ DE LA REGIÓN ORIENTAL POR MISIONES PORCENTAJES. 1959

Misiones	Población total	Porcentajes	Nº de Hbts. indígenas	%	Nº de Hbts. colonos	%	$Km.^2$	%
Josefina	22 000	23.1	14 360	33.3	7 640	14.6	25 000	19.2
Salesiana	30 558	32.0	9 771	22.7	20 787	39.7	30 000	23.0
Franciscana	11 500	12.1	1 500	3.5	10 000	19.1	-----	—
Dominicana	12 000	12.5	8 856	20.5	3 144	6.0	27 578	21.1
Carmelita	14 000	14.7	4 780	11.1	9 220	17.6	20 000	15.3
Capuchinos	5 000	5.2	3 520	8.2	1 480	2.8	28 000	21.4
Protestantes	367	0.4	291	0.7	76	0.2	-----	—
Totales	95 425	100.0	43 078	100.0	52 347	100.0	130 578	100.0
% en relación con el total 100.0		---	45.2%	---	54.8%	---	-----	—

Fuente. Datos proporcionados por todas las Misiones que se encuentran actuando en la región oriental. Las misiones protestantes y el Instituto Lingüístico de Verano están incrustadas en algunas de las misiones católicas citadas, y el número de indígenas a su cargo es muy reducido como se puede ver en el cuadro.

HUICHOL ECONOMICS

by Joseph E. Grimes

Sumario

Basado en bibliografía especializada y en observaciones directas en el campo, el señor Grimes presenta aquí un estudio importante de la economía huichol, describiendo lo que el huichol produce, cómo lo produce y para quien lo produce. Apoyado en el marco social, el autor analiza los valores de la actividad económica, los factores de la producción (recursos naturales, capital, trabajo), los productos, entre los que descuellan por su importancia aún los manufacturados, su distribución, los mecanismos de circulación, el precio y crédito. Termina estudiando lo que pudiera llamarse un proceso de aculturación espontánea entre los huicholes, que los ha llevado a un elemental mejoramiento económico, que requiere desde luego especial asistencia técnica y atención de parte de los organismos indigenistas.

This paper describes the economic activity of the Huichol [1] by considering various features of the culture as they bear on (1) what is produced, (2) how it gets produced, and (3) for whom it is produced (Samuelson 1948:12-13).

Social frames of reference

Social frames of reference for economic activity are the kindred, household, ranch, and community, and the Huichol ingroup in contrast with the mestizo outgroup.

The Huichol interact with one another in terms of the bilateral kindred (*ramaaree-máa*) [2] 'the kin one recognizes'. Within this comprehensive group the household (*kíi*) is the functioning unit. It consists typically of husband, wife, and unmarried children, and may also include sons-in-law who have not yet moved into their own dwellings, grandchildren, or widowed parents of the adults of the household. The household pools its labor and income for economic production.

One or more households living in a cluster of buildings constitute a ranch (*kíi, kie-káari*). The households on a ranch are organized around the *?uuki-yáari,* here translated 'elder'. The elder is the adult male of one of the households. Heads of subordinate households are ideally the elder's sons-in-law; his sons, younger and older brothers, cousins, brothers-in-law, and senescent parents may also head subordinate households. Sons-in-law are identified as "from" their father-in-law's ranch no matter where they were born and raised, except that the eldest son of an elder may leave

his father-in-law's ranch and, as future elder, return to the ranch of his father. The matrilocal emphasis is strong only in the earlier years of marriage; residence is mainly bilocal. The elder of a ranch directs ranch-wide ceremonies and work bees, and acts as spokesman for the ranch in community affairs.

The community (*kie-kári*) consists of a number of ranches scattered throughout a territory. It functions as a political and social unit on some occasions. Community activities take place in a central location where people congregate but do not live permanently. The political authority of the community appears to reside in the informal consensus of the elders of the ranches. The elders by mutual agreement choose two judges (*ʔicAA-kátė*), a secretary, and a representative to serve as executive. A number of officials are also chosen to function in the politico-religious system of colonial times which today manifests itself in the observance of four annual Roman Catholic feast days.

In the commuity of Guadalupe Ocotán, Nayarit, where field work was done, the ranches are divided into two factions. Although there are kin ties across faction lines, I suspect they are neither as numerous nor as significant as those between members of the same faction. One faction adheres to the political system of the state of Nayarit and the other to that of Jalisco. The two groups of elders representing the two factions ultimately appointed two competing sets of officials, each of which claimed jurisdiction over the community. Geography was considered irrelevant.

The Huichol tribal area is divided among five communities. Some Huichol live outside the area, but they are associated politically with one or another of the communities. About fifteen years ago officials of the five communities drew up a document in which they recognized that as Huichol they faced common problems and should work together, but even such an action had no noticeable effect on the intercommunity bickering over land and jurisdiction which Lumholtz mentioned at the turn of the century. This bickering flares up from time to time, and in 1957 led to the killing of the judge of Guadalupe Ocotán by a party from San Andrés Cohamiata, the community to the north of Guadalupe Ocotán.

In spite of political brittleness, intermarriage does occur between communities. Most Huichol seem to have kin in one or more communities besides their own.

The cohesion of Huichol society is based primarily on kinship. This cohesion is greatest in the household and ranch, which are formed within the kindred, and it becomes less strong in the

community and tribe, where cooperation is based more on political control.

The Huichol conceptualize themselves (*wii-zári-tari*) as an ethnic unit different from the nearby Cora (*neʌ-zíte*) and Tepehuan (*waa-kʌ́riizi*). The Cora and Huichol share ceremonial sites, and in border areas some intertribal marriages take place. The Huichol include themselves, the nearby tribes, and other tribes of whom they have heard in a general term for non-mestizo (*téwi*, plural *teʌ-teri*).

Mestizos (*téi-wáariizi*) are regarded as very different from these indigenous groups. The Huichol fear and distrust them. The mestizos consider the Huichol wild and slightly subhuman (Vogt 1955), not to be dealt with in the same way as other mestizos (Lumholtz 1903:115).

Values in economic activity

Some of the values which shape Huichol attitudes toward economic activity are expressed in the concepts of "life," of propitiation of the gods as a necessary part of economic activity, of kindred solidarity, of both communal and private property, and of a uniform standard of living.

1. *Túu-kári*, "life," connotes the Huichol's desire for life, health for the whole household, and a reliable food supply. "Life" is a prominent aspiration, though a shortterm one in its realization. Lumholtz (1903-200) commented:

> These people live only in the present . . . The future concerns [the Huichol] only so far as the security of the next crops. The trend of his thoughts is toward obtaining something to eat, and his only hope of success is in the fulfilling of his duties toward the gods. The main food supply of the Huichols —corn, beans, and squashes— depends upon plenty of rain; therefore all their prayers call first and especially for rain, and next, for health, luck, and long life.

2. Propitiation of the gods by sacrifices (*máawári*) has economic motivations. Again Lumholtz (1903:9):

> The gods are angry with man and begrudge him everything, particularly the rain, which is of paramount importance to the very existence of the tribe. But when the deities hear the shaman sing of their deeds, they are pleased and relent, and they liberate

the clouds which they have been keeping back for themselves, and rain results.

Successful ceremonial deer hunts connected with ceremonies, plus the performance of the annual pilgrimage to the sacred peyote are twenty-two days' journey to the east are considered to guarantee a good maize harvest. These ceremonial activities are so necessary for the production of a crop that they can be considered part of the agricultural technology.

3. Kin are expected to work together cooperatively whenever a labor force larger than that available in a household is required. In the clearing and weeding of fields (Zingg 1938:710), harvesting, house building, and livestock roundups a man may request his male relatives to help him; he may in turn be called upon to help. A kinsman's labor is reciprocated sooner or later, though no detailed accounting is made of amounts due. Indeed, if a man is occupied in his own work he may see fit not to help his kin until some other occasion presents itself. Women work wherever they are, on their parents' ranch among their own kin or on their husband's ranch among his kin (who are usually her kin as well).

4. Most land except orchard areas is communally owned. Orchards, houses, animals, and moveable possessions are privately owned. Lumholtz (1903:254) commented thus on feelings about land tenure:

> Their lesson in modern sociology will be taught them still more severely once their land is divided up. Yet thus far they have strenuously resisted all attempts of the Mexican Government in this direction. [Present Mexican law does provide for communal land holdings.] To have everybody plant corn and graze his cattle where he pleases is happiness to them and in accordance with their condition of life, which asks for nothing more than sufficient food and shelter for all.

One of the problems the Huichol communities face comes from their reticence to go through the legal machinery required to get a land title under the present agrarian law out of fear that any government intervention will result in the fractionation of their properties. This fear very likely originated in the prerevolutionary period when the government did insist on private land holdings. As for the type of land used, there should be plenty of uncultivated land (*ʔʌci*) available in the community for slash-and-burn clearing. A Huichol feels uncomfortable when he sees the un-

cleared land in an area being replaced by eroded land or grassland.

On the other hand, the ownership of orchards is emphatically private, and litigations over orchard possession rights are not uncommon.

5. The Huichol standard of living is connected with religious ideas of not arousing the envy of the gods by doing too well. One informant explained that if a person is filthy and wears ragged clothes, the gods will see that he is poor and will help him. Eating a lot of things beside the "ideal" diet of maize and chile is an attempt to display wealth and is not approved. There seems to be no connection made between affluence and powers of witchcraft.

Although Lumholtz calculates that the agricultural product of richer families is as much as ten times that of the least productive, the manifestation in food, dress, and display is expected to be on about the same level. It is in the light of this attitude that I would reinterpret the following observation of Lumholtz (1903:253):

> Taking it all in all, the advantages the Indian derives from the advent of the white man are doubtful. The Huichol standard of life has not on the whole been raised. The few men who are well off and could afford better things live no better than the others. They eat their tortillas and beans and sleep on the floor as they always did, and know no better. On the other hand, the disadvantages are very manifest. Since the acquisition of domestic animals, the people have begun to realize that there are rich and poor in this world, and those who own little are filled with envy at their more opulent relations. In order to attend to a number of animals, it is necessary to employ helpers, and thus the foundations are laid for social distinctions which not so long ago were entirely unknown among them.

More probably, the rich sleep on the floor and eat tortillas because they would be showing off unduly if they did otherwise. As to the employment of Huichol helpers by rich tribesmen, I know of no such cases (nor did Zingg 1938:719). Klineberg (1934:60) reported a diversity of attitudes toward wealth, but the one I have noted is typical, probably modal. The uniform standard of living serves to play down the disparity in the productivity of individuals.

Factors of production

Labor is the dominant factor in the Huichol economy. There are sufficient free resources available to maintain the community

at its present standard of living, and the capital factor is almost insignificant.

Natural resources. The community of Guadalupe Ocotán (*waarúupi*) claims a valley some sixteen miles long and ten miles wide between parallel mountain ridges which run north and south. The ridges are around 7,000' above sea level, the canyon botoms about 2,000'. Of the 100,000 or so acres in this territory, perhaps 30,000 have been taken over without remuneration by mestizos from the south for cattle grazing. Of the remaining 70,000 acres, 25,000 or possibly 30,000 are covered with pine and scrub oak, are rocky or precipitous, or are otherwise unsuitable for economic utilization. Small amounts of timber and firewood are extracted from these areas, but timber is not exported commercially due to lack of transportation facilities. Ranches take up an insignificant acreage; the Comisión Nacional para la Erradicación del Paludismo lists (on an unpublished sketch map made available to me through the courtesy of the Tepic office of the Comision) twenty-four ranches in Guadalupe Ocotán, of which the largest, Rancho La Mesa, covers less than three acres.

The 40,000 acres available for economic utilization are divided by stone and barbed wire fences in such a way that during the growing season livestock can be excluded from about a third of the area. The fences are built by the community. Hillsides with thick underbrush, located in the protected areas and not more than an hour or so by trail from the users' ranches are preferred for planting. Some households move during the growing season to be near a choice plot. There are some 150 acres of plowable land in patches along tributaries of the Arroyo de Huajimic, which drains the area. These patches and a few hillsides are farmed by the less conservative households using oxen and steel-shod wooden plows. Around twenty of the 100 to 120 households in Guadalupe Ocotán make at least occasional use of the plow; the rest farm the steeper hillsides by slash-and-burn. Agreement on the allocation of plots is arrived at by common consent among kin. It appears to be done with a minimum of friction and competition.

Erosion in the slash-and-burn areas is rapid, so that most plots are planted only once every five to eight years. Two or three-acre plots are typical for a household of four people. With the necessary yearly rotation of hillside plots, the minimum supply of agricultural land which the community needs is some three thousand acres, or just under a quarter of the land actually available.

For this reason the land encroachments by mestizos from the south and by the community to the east (which give that community almost a third of the land traditionally cultivated by Guadalupe Ocotán) do not constitute a primarily economic problem for the Guadalupeños.

Livestock owners, both members of the community and mestizos who rent grazing rights, graze their animals during the growing season on the land not fenced off for agriculture. After the harvest all and is opened to grazing. Animals belonging to different owners graze together; they are identified both by brands and by individual characteristics.

Other natural resources used by the Huichol include orchard sites, the water of streams and springs; sufficient timber, firewood, bamboo, vines, thatch, lime, and clay for household needs; and cabbage palm leaves.

The Huichol use these natural resources practically without cost. No taxes are collected on them except for a slight levy on the cutting of large quantities of cabbage palm leaves for rope, plaited articles, and certain types of roofing. Mestizos are charged by the head for cattle grazing rights. I was charged thirty pesos a year (one peso in 1957 was worth eight cents U.S. currency) for the use of the land my house was located on. For the Huichol, however, the only noticeable expenditure for natural resources is the labor required to make them usable.

Materials used in production but not produced by the Huichol themselves include cloth, yarn, beads, and salt. These are bought in Tepic, Nayarit, and other mestizo centers. Their cost per household per year can be estimated at from $ 25 for six meters of muslin and thread for a poor family to two or three hundred pesos for a household which produces a large amount of new, decorated clothing. The salt is eaten and fed to livestock.

Capital. Replacement capital is involved in the purchase of iron tools and of pack and riding animals and gear. The quantity of these in a household tends to remain constant from year to year. Oxen for plowing are rented from mestizos. Cattle sacrificed to procure rain and crops could be considered a form of capital. Seed ears for future plantings are selected at the harvest and stored.

Capital for investment or improvement is limited to the accumulation of livestock as a repository of wealth. The traditional standard of living precludes much use of capital in economic development. Metal maize grinders in a few households, American-made machetes, and one Singer sewing machine represent the only

observed designation of capital for anything but the maintenance of the *status quo* in production.

Labor. Most of the input to the production of the Huichol, then, is in the form of labor. Decisions regarding allocation of labor are usually made by the head of the household. Other allocations are made by individual elders for their own ranches, by the elders acting jointly through the executive, by chanters, and by individuals as regards the use of their free time. Household decisions are generally made after consulting the heads of related households or ranches in order to avoid scheduling conflicts as much as possible.

Labor within a household is traditionally divided by sex. Men produce and store food and women prepare it; men care for range animals and women for barnyard animals; men build houses and other structures and women care for what is in them; men procure fibers and manufactured cloth and women fashion clothing from them. Men may not weave, embroider, or prepare ground maize (though they may operate the metal grinder and parch maize), but a fair amount of overlap in other sex-assigned tasks is permitted when circumstances make a temporary shift desirable.

The yearly labor cycle is closely related to the climatic cycle, but is not fixedaccording to a calendar. The ceremonies (*ʔizʌa-ráarí*), which are important aspects of production, are also scheduled in terms of the same yearly cycle. A household may, for example, decide to give the Parched Corn ceremony any time from January to March, but the decision on the exact date of its performance is influenced by the agricultural and ceremonial activities of related households, by the availability of a chanter's services, by the time necessary to procure articles offered in the ceremony, and by the pressure of other work. The date may even be revised at the last minute if some important part of the preparations cannot be finished in time. For each phase of the agricultural-ceremonial cycle the apportioning of tasks, insofar as it is not determined by tradition, is again in the hands of the head of the household. He may call in relatives to help on a cooperative basis, or he may request female members of the household to help in parts of the work in which they would not normally participate, such as weeding the maize plot. Household heads also decide about exporting the labor of their households outside the tribal area.

Elders organize the households of their ranches and of related ranches for agriculture, for ranch-wide ceremonies, housebuilding,

livestock roundups, and the like. Their preferences are highly influential in their subordinates' decisions on labor utilization.

The elders jointly decide on the calling of work bees for community and church buildings, on the holding of community-wide ceremonies (in which specific tasks are assigned by tradition to the politico-religious officials), and nomination of officials to render governmental services. The judges nominated by the elders arbitrate in disputes, though these relate mainly to interpersonal differences and ownership of cattle rather than to labor itself.

A chanter's command to make an offering to a deity involves the suppliant's labor in making his offering and his travel to the place of offering, which may be up to five days distant. A ceremony ordered by the chanter involves the expenditure of labor by an entire household in making preparations.

Time which is not used to provide labor for the household, the ranch, the community, or the gods is used by the individual at his discretion. Those who follow some specialty exercise their skills in their free time if they so choose, and all rest or visit if they do not care to engage in productive activity.

Between mid March and mid May a man puts in from six to twelve consecutive days in clearing the plot he intends to plant. During this time he generally works cooperatively with relatives. Plowing a plot takes only three or four days. After the cut vegetation in a plot dries out, up to a day may be spent in burning it. After the first rains in mid June two or three days are spent in planting. At this time some households move to temporary shelters in their plots, from which they frighten away parrots and crows from the seed. During the growing season the plot is inspected frequently, and is weeded one or three times. This weeding is done without tools. Each weeding takes three or four days. In late September whole families begin to make daily trips to their plots to bring back green roasting ears, squashes, cucumbers, and gourds. A ceremony is held before green maize can be eaten, and another before squashes or cucumbers can be eaten. In October or early November when the maize is dry, the harvest begins. Teams of relatives typically work to harvest one man's plot in three or four days, then move to another man's plot. Each household has the nocturnal task of guarding the pile of harvested maize in its own plot from raccoons and coatis. It requires two or three days to transport the harvested maize and beans from the plot to the ranch. Some time during December each ranch has a shelling bee

which lasts for a day or two, and the maize is stored for the rest of the year.

The minimum requirements for agriculture, then, make it necessary for a man to spend at least one day in five in the fields during the growing and harvest seasons. Most men put in more time; one day in three is a more representative estimate of time put in. Much of this labor is done on consecutive days during the crucial phases of the process.

In addition to the labor required by agriculture, the care of animals involves a minimum of a day a week for those who have more than barnyard fowl. Cattle and riding animals on the range must be checked frequently to keep tab on their whereabouts, to treat them for screwworm infections, and to drive them to water when that is not plentiful. During the growing season constant vigilance is exercised over a wide area to keep animals from breaking into the plots. Since animals are shot for eating growing crops, or their owners charged the value of what they eat, cattle owners are likely to spend a good part of the available time out watching their animals. Indians who act as herders for mestizo ranchers may also spend up to a week at a time finding, chasing, branding, and driving cattle for them during the spring roundup.

Most of the labor expended on orchards is that necessary to fence and plant them. Not more than a few days out of the year are devoted to maintenance and improvement of orchards. However, during the season when the fruit ripens, it is to the owner's interest to be present to collect payment for fruit taken from the orchard, and to gather fruit to take to nearby ranches to sell.

Labor is not utilized on most Sundays and during ceremonies. On Sundays the judges sit in the community center, and people gather there for social purposes and to attend mass. During the course of the year there are five major ceremonies in the agricultural cycle, plus four community-wide ceremonies in the Roman Catholic cycle. Agricultural ceremonies are held by each ranch or group of ranches separately. Ceremonies are spread out during a period of several weeks; different ranches stagger their ceremonies in such a way that a ceremony is rarely held simultaneously on two ranches. In this way, besides participating once a year in giving five ceremonies, a household also attends each ceremony an average of two times over on the ranches of relatives. Each ceremony takes two or three days and nights, and requires about a week's preparation by the household which gives it. Catholic ceremonies last up to four and five days, but many attend only

two or three days out of the whole. The total of cyclic ceremonies plus Sundays can add up to well over ninety days out of the year. When extra rainmaking ceremonies, curing ceremonies, civic activities, and ceremonial pilgrimages are added to these, a third of the year can be easily taken up.

There is, of course, daily routine that must be performed regardless of the time expended in agriculture, herding, or ceremonial and civic pursuits. It takes about half a day per week to collect firewood for a household, and another half day to make repairs to the house, tools, or clothing. Women must grind and cook maize and other items for the two or three daily meals, and must take care of young children, sew, embroider, weave, wash clothes, care for the barnyard animals (which are their property), and carry water.

A typical Indian man who has a family with small children, who owns or herds cattle and riding animals, and who participates in the ceremonial round is thus likely to be busy most of the time during the growing season, and to have some time on his hands from the harvest until time to clear his fields again. The dry season is by no means dull, as the ceremonies related to peyote and all the Catholic ceremonies, as well as the ecremonial investiture of officials, fall within it. At this time of year labor is sold to mestizos either within the tribal area or outside it.

Certain people are recognized as highly skilled in activities in which nearly all participate in a general way, such as violin playing among men and weaving and embroidery among women. Other activities, such as chanting and the fabrication of pottery, stools, and chairs, are carried on only by certain people, who undertake these activities by their own choice. These specialists do not, however, support themselves by their specialty. Many chanters could undoubtedly buy enough maize to live on with the fees from their services, but I know of none who does not plant his own field. It is possible that the association between maize and other features of the religion makes it inappropriate for a practitioner not to produce maize himself. Production involving specialized technology is undertaken only when convenient for the producer, and with no attempt at volume output or profit. Specialists produce and sell their products more as a personal favor than as a necessary part of their economic pattern.

Since most of the labor input to a household's productive activity comes from within the household, or occasionally from within the kindred, the only cost to the household for labor is that its

time is not available to do other things. Many tasks are ordered by tradition, and the problem of choosing alternate ways of spending time is minimized; therefore it could be said that the cost of labor is insignificant.

The product

Agriculture and horticulture. The output of the society from land, capital, and labor consists of domestic crops, gathered vegetable items, livestock, fish and game, manufactured goods, and services. Maize is the major product (Lumholtz 1903:74):

> ... The Huichols harvest only from four to five fanegas of corn a year. [One fanega equals 120 pounds, *pace* Zingg 1938-679] Some content themselves even with two, while a few rich men may lay up as many as twenty fanegas.

This agrees with an informant's estimate that if he gave up agriculture he would need about $ 300 a year to feed himself and his family. That amount purchases ten hectoliters (*neeka*), or about five fanegas, of maize at harvest prices. A few individuals produce more maize, but they do not consume it themselves. It is sold for money or traded for animals.

Beans, cucumbers, and squashes are planted in the maize field. Sweet potatoes and melons are cultivated in suitable locations, usually outside the regular areas for planting. Some agave is cultivated, though most of the agave used is gathered. Some cotton is said to be grown for use in weaving, but I have seen only one cotton plant.

In orchards mango, orange, banana, plum, guava, zapote, and avocado trees are grown. The last four are also grown on ranches. The fruit of trees on a ranch, unlike that of orchard trees, is free to all. One family complained good-naturedly one season that their guavas had been eaten up before they got a chance at them.

At Rancho La Mesa in Guadalupe Ocotán the elder and one of his sons-in-law kept small gardens of tomatoes and chiles. These gardens were fenced against chickens and pigs and were watered every day. The owners consumed the produce. Many Huichol think gardening not worth the effort, for water is scarce and leaf-cutting ants abundant.

Gathering. Gathering is important in Huichol economic life. Building materials, including pine and oak beams and uprights

and rafter poles, bamboo for roof framing, thatch, palm, agave fiber for roofing withes, vines for structural tying, soft wood planks for doors, are all taken from the surrounding area. Pine and the agave used in construction grow only on high ridges and so involve considerable effort to gather. Cabbage palm for rope making is in slightly short supply in Guadalupe Ocotán, but nothing is done to increase the supply. Gathered foods include greens and roots, and wild fruits. Peyote is gathered ceremonially; expeditions from each community go to the sacred area *wíiri-kúuta,* 170 miles to the east-northeast in the state of San Luis Potosí (Lumholtz 1903). The round trip, made on foot, requires forty-two to forty-five days.

All these gathered items are, from the economic point of view, free goods at their point of origin. Gathering them does involve labor, but insuring their supply does not.

Domesticated animals. Animals (*ratewaa-máa*) are kept partly for food, partly for ceremonial use, partly for prestige. Chickens and turkeys, and rarely ducks, are kept for their eggs and meat.

Bulls are sacrificed in ceremonies. Lumholtz (1903:10) makes reference to their use in rainmaking:

> There is always somebody ready to give an ox, for it is supposed that the donor, besides gaining rain and good luck for the whole district, obtains also a special blessing for his fields and his house... The host generally keeps a large part of the animal for himself, and may even sell some of it afterward. Very often two or three households join in giving a feast.

Bulls are also sacrificed at the end of the peyote cycle, and making a god agree to remove an illness frequently involves sacrificing a bull. At Rancho La Mesa at least seven bulls were sacrificed during a single dry season. Cattle are also raised as an investment, bought with the proceeds from surplus crops.

Pigs are raised chiefly for their lard, used in cooking and also readily convertible into cash in mestizo centers. However, the amount of maize needed to fatten a pig is great enough that it is done only when there is no doubt about the adequacy of the maize supply.

Donkeys, horses, and mules are raised as pack and riding animals. Most families own at least one donkey, which they use to transport firewood, thatch, and other bulky items. The technology of animal handling appears to have diffused more generally among the

Huichol than it had in the days of Lumholtz and Zingg; most men are reasonably competent at it and some are outstanding.

Domestic animals forage a good deal for themselves around the yards of Huichol ranches and on the range. Fodder for cattle is unknown, and cornstalk fodder for riding animals is stored in trees to be given them only when they are being readied for a trip. At that time they are generally fed maize grains and *capomo* tree leaves as well. Some families keep a few goats and sheep.

Hunting and fishing. Hunting appears to be dying out. Ceremonial deer hunts still take place, especially in connection with the maize-peyote ceremonies, but snares and arrows are giving way to single-shot .22 rifles —one well— known term for "rifle" is *pAruuwéri,* from the Plover Arms Company of Canada. Wild turkeys, peccaries, armadillos, raccoons, and alligators are rare but are hunted. Hawks and eagles are hunted for their plumage, and predators such as coyotes, wolves, mountain lions, and jaguar are hunted to exterminate them. Fish blood is used like deer blood in ceremonies, and fresh water crayfish are eaten as a delicacy. However, hunting and fishing do not constitute significant economic activities for the Huichol. Except for ceremonial fishing trips and deer hunts, which may take up to a week if deer are scarce, it is doubtful whether many men spend over a day a year out hunting and fishing.

Manufacture. From the products of agriculture, gathering, herding, and hunting the following items are fabricated: Foods are processed by roasting and by simple cooking in water in a clay pot or metal bucket over a wood fire, using a three-stone hearth outdoors or a built up stone-and-mud hearth indoors. More complex processing includes cooking maize in lime water, then grinding it on a grinding stone to produce a dough which is patted into tortillas, molded into tamales, or cooked into gruel. A bland cheese is made from cows' milk during the rainy season. Maize is sprouted, ground, and fermented into beer. All these processes except roasting are the work of women; men prepare foods in the following ways: Meat and squash are cut into thin strips and dried in the sun. Meat, squash, and agave are baked in earth ovens. Lard is rendered in copper kettles. Agave brandy is fermented in cowhide containers, then distilled in a mud-and-pottery still described by Lumholtz (1903).

Green hides are used as floor coverings, or are cut into strips to make rawhide things and braided lariats. The feathers of pre-

datory birds and occasionally turkeys are employed in ceremonial plumes and decorations. A little wool is produced. Cordage is made by hand techniques and with tools such as spindles, whirlers, and multiple-strand twisters. Techniques of weaving, square knotting, and braiding are used to produce bags, belts, ribbons, garments, nets, and mats. These may be decorated in manufacture or by embroidery after manufacture, or left plain.

Wooden artifacts include stools and chairs. Ceremonial chairs employ up to seven varieties of wood in their manufacture, and are fastened together with deer hide and vegetable glue with a carbon and agave fiber binder. Whorls and whirlers are made, and trays are scooped out of wood with steel adzes. Pack and riding saddle frames are sometimes made locally. Bamboo cages for packing cheese and fowl are used. Bows and arrows are made and used. The products requiring perhaps the greatest wood-working skills are the violins and guitars which are made in their entirety from local materials.

Buildings are made with grass or palm roofs of three basic structural types. Walls are of stone and mud, adobe brick and mud, or in the case of storehuoses built up off the ground, of bamboo. A cylindrical storage structure of stone and mud is also used.

Though most pottery utensils are bought from the mestizos, bowls, jars, and clay griddles are made locally by a few people. Small clay animal figures are made for sacrifices. Natural limestone is burned into lime for cooking in a fire of cow dung. A year's supply for a household is produced at the end of the dry season in one or two burnings.

A great variety of ceremonial objects are manufactured for use in offerings. They generally consist of figures of colored yarn, gourd bowls, miniature chairs and sandals, straw objects, and even corn dough figures. Before a pilgrimage a man may spend as much as a week preparing his offerings. Lumholtz (1900) described most such objects made.

Services. The Huichol make services available to one another in the form of cooperative labor and in ritual and governmental capacities. In ritual, the chanter (*mara?aa-káme*) chants at ceremonies of the agricultural cycle, curing ceremonies, and life cycle ceremonies. A chanter may also be hired to place an arrow with a spell on it on someone's premises to cause him to get sick and die. If a person suspects such a spell he hires another chanter

either to neutralize the arrow's effect, or, providing the second practitioner is from far enough away to be impartial, to divine which of the local chanters cast the spell. The indicated chanter must then bring about the sick person's recovery of suffer the wrath of his family (Grimes 1955). Though chanting as a profession involves such hazards, and though the pilgrimages a chanter must make to keep on good terms with all the gods are numerous, Lumholtz estimated that a fourth of the men of the tribe were chanters. This is not now the case.

Men who are proficient in playing the violin or guitar are sometimes asked to play at ceremonies at ranches other than their own, and are evidently compensated in a small way for their services.

In Guadalupe Ocotán a resident Roman Catholic priest (*táacíini*) provides additional ceremonies and performs baptisms. His economic contributions are the jobs he makes available for wages and his boarding school for children. This school takes from the parents the responsibility of feeding and clothing the children while they are in school, but since it also decreases the household labor force and breaks up the family theer have been some questions raised about its overall worth.

Governmental services include adjudication of disputes, issuing of permits to take livestock to other areas, representation before other villages and with the state and national governments, and a few of the arrangements for community-wide ceremonies.

Labor services are requisitioned by the community for building and maintaining community buildings, fences, and church property. Within the area labor is also made available to mestizo ranchers for manual work and livestock care.

In December many Huichol families leave the area to work in the maize harvest in the municipios of Santa María del Oro and Tepic. In March and April, especially after the Holy Week ceremonies are over, an even greater number go to the maize harvest and tobacco cultivation work in the coastal plain of the Santiago and San Pedro rivers. More go to work in March and April than go in December. Coast wages are slightly higher than Tepic wages, but probably more important is the fact that by spring the maize supply of many households dwindles sufficiently that they are uncertain whether the maize will last until the next harvest or not. In the 1957 famine maize began to be scarce as early as December, and labor at the coast became a necessity for many.

While in mestizo communities the Huichol frequently supplement their earnings by begging, or by playing native violins and guitars and dancing for small coins from bystanders.

Chanters sometimes export their services to other tribes in the area. They make trips to the Cora and Tepehuan and return with livestock they receive in payment from the sick of those tribes, who regard the Huichol practitioners as much more effective than their own. I once encountered a Huichol chanter in a Tepehuan village of Durango a good seventy miles over rugged terrain from his home.

Distribution

Use fo natural resources is compensated to the community by outsiders in the form of rent of grazing land. Other than this no noticeable part of the product (and this rent is not actually part of the Huichol product) goes to the land factor.

The share of capital is likewise simple. Plow oxen are rented from mestizo owners in return for two or three hectoliters of maize at the harvest.

Any surplus product is stored up as reserve capital. Lumholtz (1903:252-253) speaks of one method of storing wealth:

> Since they have acquired a taste for riches a few now exert themselves sufficiently to plant more corn than they actually need, and what surplus of corn and beans a household may have is also, if opportunity occur, offered for barter [sale]. In this way some Huichols get a few silver dollars every year; but the wealth thus gained is buried in great secrecy, often not even a man's wife knowing the hiding-place . . .

Surplus wealth is more commonly invested in livestock, which offer a long-range return on the investment if properly cared for. The differential tax rate is based on the number of cattle a man possesses.

The bulk of the product, then, is claimed by the producers. From the point of view of the distribution of the product to social groups, the first claim on the product is that of the individual producer and his household. This includes provision for the young and in most cases the senile. The recognized needs of the household ar food and shelter in sufficient amounts to provide a low, culturally acceptable nutritional level with seasonal supplements, such as cheese during the rainy season, squash and green maize

in the fall, and fruit in the spring. As was explained previously, it is considered presumptious if one household consumes very much more than the rest.

Besides the basic needs of the household, there is the duty of feeding any relatives who may be present at mealtime. Extended visits are common, and one family may stay with another for a period of several months. However, in such cases the visitors supply their own food and firewood. Feeding relatives does occasionally put an economic strain on a household, especially if the consumption is not equalized by reciprocal visits.

Ceremonial requirements are part of the individual's claim on the product. The household which sponsors a ceremony must supply the food distributed, plus the necessary ceremonial objects and offerings. At ceremonies corn gruel and tamales are customarily passed out to the participants; a broth is also made of beans or of the flesh of the sacrifice. Maize beer is served, and Lumholtz noted as much as one hundred pounds of maize going into one ceremony's supply. When food is short a man will go into debt in order to have sufficient food for the ceremonies he must contribute to. Offerings range from coins to cattle. Lumholtz (1903) counted a total of over $ 200 attached to the picture of a saint in San Sebastian. Most money offerings, however, consist of ten or twenty cent pieces, and it is possible that the money Lumholtz saw was accumulated over a time.

Two classes, the elders and the chanters, are privileged in the sense that they may exercise special claims on parts of the total product. The elder can command the labor of the male inhabitants of his ranch and at times of neighboring ranches, though the actual amount of labor requisitioned in this way amounts to only a few days or weeks at the most out of the year. He may also choose to work with his sons and sons-in-law in their plots, then claim from them part of their produce, rather than plant a normal amount himself.

The chanter is traditionally entitled to a leg of the sacrifice besides any fees he collects. For chanting over a sick person to dinide which god is angry with him and what offering he requires, the chanter receives from two pesos up; in a rare case he chants gratis. I observed one payment in which the fee included a blanket worth well over a hundred pesos. Cattle and mules are frequently charged for ritual services, and the profession is considered lucrative. One chanter offered to teach me the business for two thousand pesos, with the guarantee that I would earn much more than that. How-

ever, the dozen or so chanters in Guadalupe Ocotán do not appear particularly affluent, though there is constant use made of their services.

The governmental system claims different amounts of the product from different people. Religious officials are called upon to furnish food and paraphernalia for the community-wide ceremonies. Lumholtz counted one hundred seventy people at one he attended, so the quantity of food consumed was certainly not small. I have not been able to determine whether the religious officials produce all the maize that goes into their ceremonies themselves, whether it is bought from government funds or funds borrowed by the officials, or whether they have the power to requisition communal labor and its products. There are funds connected with some of the offices which are supposed to be passed from incumbent to successor at a constant level, and it is possible that these constitute a working capital which the official who controls it must replenish by any means within his power.

The normal expenses of government are met by levies. For taxation purposes a rich man (*zíiku,* from Spanish *rico*) is one who owns more than two cows and eats luxury items like cheese; a poor man (*púuware,* from Spanish *pobre*) is one who subsists on maize and chile and has two cows or less. On the distribution of rich and poor, Lumholtz noted (1903:250):

> Perhaps half of the people have [no domestic animals]. The well-to-do have a few cows, two or three mules, half a dozen sheep, and several hens. Only three or four men in the whole country own herds of cattle of, say, two hundred heads, and several dozens of other animals.

Klineberg (1934:454) said that

> a man who owns fifty to sixty cows and about $ 100.00 Mexican is considered a rich man.

An official estimated for me that in Guadalupe Ocotán perhaps fifteen men could be considered "rich" for taxation; only one or two could attain to Klineberg's standard of wealth. Yet in 1956 when a surveyor demanded a sum of money, one individual in the community of San Andrés Cohamiata loaned the judges $ 3,000.00 in cash on the spot. Taxes are levied for running expenses, for the repayment of loans such as the one mentioned, for sending representatives and messengers out of the community, and (as far as I can tell) for part of the expenses of community-wide cere-

monies. The tax rate for repayment of the $ 3,000 loan was $ 200 for a rich man and $ 50 for a poor man. Other government income comes from court costs, which are sometimes payable as liquor for the judges, and from rent of grazing lands to outsiders. No figures are available for these forms of income.

Circulation mechanisms

Without exchange. Borrowing serves as one means of circulation. Animals, tools, and dwellings are borrowed for longer or shorter periods. No charge is ordinarily made for borrowing, but maize which is borrowed while the supply is scanty is returned in double quantity after the harvest. A negligible circulation takes place through giving of gifts of baked squash, meat, and agave, which are delicacies. Indeed, any rare food item, or delicacy bought elsewhere, including sugar cane, candy, oranges, bananas, and peanuts, is passed around to relatives and friends. This is interpreted as a friendly gesture and is not obligatorily reciprocated, but it is altogether probable that over a period of time the giving and receiving of these minor food items balance out.

Theft is not prevalent, though some cattle rustling was reported to me. An accepted form of pilferage is the preharvest picking of small amounts of roasting ears or squash from plots situated along trails. This type of pilferage may grow to be excessive; one informant complained one year that passers-by had done away with most of his squashes. Pilfered food is not subject to ceremonial restrictions.

Circulation by inheritance is bilateral. A person's belongings are distributed by the chanter, apparently with reference to the wishes of the deceased, at a ceremony held to dismiss his spirit five days after death. The eldest son receives most of his father's goods and his prestige as elder, and the other children divide the remainder about equally. A woman passes on her property to her children. Property of women is cared for by their husbands, but they do not inherit it unless the woman dies childless.

With exchange. Most goods which circulate in Huichol society do so by exchange in a market-like system, though without formal organizations or places where transactions take place. The initiative for most transactions is taken by the buyer, who must find someone who has and will sell what he wants to buy. Perishable items such as orchard produce, and imported articles, are exceptions; they are taken to ceremonies or from ranch to ranch to sell.

Prices in the maize market fluctuate with the prices in Huajimic, a mestizo community twenty miles to the south, and in Tepic, the state capital. They run from $ 30 a hectoliter (around three bushels) at harvest time to $ 60 a hectoliter or more in the pre-harvest season. Maize may be bought before it is harvested at $ 15 a hectoliter in some instances. In all cases the buyer must pick up his maize at the storage place of the seller.

A small market for minor agricultural products such as squash and sweet potatoes exists. Orchard produce is sold. An owner who is unable to tend his orchard at the time when the fruit is ripe may contract with a relative to administer the orchard for him in return for half the proceeds.

Products of specialized labor, such as woven and embroidered articles, ceremonial chairs, violins, locally manufactured pottery, and ritual and musical services are contracted for in advance by the buyer.

The labor market within the tribe is not extensive. When labor is made available to mestizos within the area the standard wage is $ 7 per day. This price rose in 1956 from a former $ 5 per day, possibly reflecting the nationwide devaluation of the peso in 1954. Some labor is sold on a piece-work basis (Spanish *tarea,* Huichol *taréeya*). Thus a *tarea* of grass thatch, or thirty arm-sized bundles, is cut for $ 3. Long-term arrangements with mestizos for livestock care are compensated in lump sums, as is evidenced by the occasional appearance of one-hundred-peso bills in the area. People who carry verbal or written messages some distance are usually compensated from $ .50 up, depending on the distance they travel.

Exports. The Huichol export their labor both by the day and by the piece. In the maize harvest the standard wage in the Nayarit coastal plain is $ 8 a day, or $ 6 a day with meals provided. Some farmers in the coastal area pay by the picking basket, and an industrious harvester can earn $ 10 to $ 12 a day.

A few commodities beside labor are exported; fowl, a few livestock, cheese, lard, and woven and embroidered articles are marketed on the Indian's initiative near the Huichol area and in urban centers. This market is only sporadic.

Imports. Articles not produced by the society are marketed by mestizos and Indians who act as traders. Some Indians use the proceeds from what they sell outside their area to buy articles to sell at home. Those who trade in this fashion appear to make a negligible profit if any, but they are compensated partly by the

fact that they are performing a service to their kin, to whom most of the traded articles are sold. Even more commonly people sell their own products or use their wages to buy things they themselves need. Anyone going outside the area may be asked to bring back specific items for relatives who know about his trip. Trade articles include cloth, yarn, needles, thread, manufactured clothing, hats, leather goods (especially sandals), pigments, ornaments, glass beads, blankets, pottery, foods, soap, matches, salt, metal tools and containers, guns, pots and utensils grinding stones and sharpening stones. Liquor chocolate, and cigarettes, which are used in offerings, are likewise brought in from outside; before a ceremony someone is delegated to go and buy them.

Price and credit

Money (*tumíini,* cf. Spanish *tómin* 'piece of eight,' from Arabic *tímin* 'the eighth part') enters into the Huichol economy to such a degree that it would be possible to limit discussion of economics to those goods and services for which a cash valuation is named, without seriously distorting the picture. A money value is given to most material objects in the culture, and transactions are discussed in terms of sums of money. Even with an exotic item like a typewriter, as well as with a new shirt, about the first thing asked is, "How much did you buy it for?" Price quotations from other places are communicated verbally with surprising rapidity.

Yet money is by no means fundamental to Huichol economics. A Huichol produces the things he intends to consume himself. Only if he produces for someone else or if he has a surplus does a money valuation attain importance. Thus the harvest is not thought of as so many pesos' worth of maize; it is first of all a food supply for the household and kindred, the surplus of which can be sold. Cooperative labor or individual labor are never equated with money values; wages are thought of more as frosting on the cake — though sometimes wage labor is the only alternative to hunger.[3]

Money is borrowed to buy foods, to buy things from traders when there is no ready cash, to finance trading trips, and to meet heavy governmental expenses. A time limit on payment of a loan is frequently set, and court action may be taken if the loan is not paid back fairly soon after the time limit, though extensions are usually granted if requested. No interest is charged on loans. The total pattern of money borrowing is such that each individual

seems to have several others to whom he owes money, and still others who owe him money. As in our own society, the money part of the economy would probably go into a tailspin if everyone demanded payment from everyone else at the same time. As it is, the credit system gives resiliency to the economy, as a person who needs money quickl can badger one of his debtors into paying, even if it involves the second man's borrowing from Pedro to pay Pablo. This credit system extends to non-monetary goods; witness the experience of Lumholtz (1903:285):

> While at Ocota I bought a drum which the seller agreed to deliver to me [in Guadalupe Ocotán]. Fourteen days had elapsed, but the drum had not arrived. To save me time and trouble in hunting it up the generous alcalde offered to let me have his own drum, payment for which he proposed to collect from the man in Ocota.

The acculturation context

The Huichol live in an area scarcely touched by modern lines of communication. Mountain ranges on the east and west and the Santiago River on the west and south constitute effective barriers to communication with urban mestizo centers. Two mestizo communities, Huajimic and Camotlán, Nayarit, are located within the mountain area about a day's trip by animal from the nearest Huichol centers. Longer trails lead to Mezquitic and Bolaños in Jalisco and Tepic in Nayarit.

Individuals performing intercultural roles function as important vectors in the acculturation process. Several such intercultural roles are connected with trade. The role of mestizo as trader (*haréeru*) involves a trip of a party of two or three mestizos through the Huichol area, trading for several days at a time at each of the more accesible ranches. The role of Huichol as trader (*haréeru*) involves a trip of one or two individuals to a mestizo center to buy things for themselves an relatives, and to invest what they can in goods to be sold on their return. The motive of the mestizo as trader seems to be mainly monetary profit; the motive of the Huichol as trader seems mainly to be aid to members of his kindred. The performance of the roles brings mestizos into a Huichal environment and Huichol into a mestizo environment for short periods, and results in importation of material objects.

Another intercultural role is that of agricultural laborer (*ti?ii-wáme*). Whole households go to the Tepic and Coastal Nayarit

areas, where they live under trees or in lean-tos near the maize fields where they work. On weekends men and sometimes women go to nearby mestizo communities to visit with other members of the tribe, to drink, or to buy things. Many families have *patrones* at the coast for whom they prefer to work year after year and with whom they sustain quite friendly relations.

Coastal strains of maize have been planted. They are a convenient source of roasting ears because they mature earlier than the native strains, but they are generally passed over in favor of the five traditional varieties.

Mestizos who live among the Huichol play still another intercultural role. In Guadalupe Ocotán two mestizo ranchers live near the community center on a more or less permanent basis. One of these married a Huichol and has most of his social contacts within the tribe, though he does not speak Huichol. The other kept a more urban orientation and finally left in order to provide for his children's education. A mestizo priest is resident in Guadalupe Ocotán. Beside holding masses he maintains (with the help of several members of a women's teaching order) a school for children in which catechetical instruction is given in Spanish. These mestizos, besides hiring occasional Huichol help, sustain amicable relationships with many Huichol; the ranchers even enter into *compadre* relationships with some of them.

Apart from these generally accepted roles there are a few individuals whose effect as advocates of change is difficult to assess. They are those who have lived among mestizos for extended periods of time due to military service, boarding school education, or the upheavals caused by the postrevolutionary skirmishings of 1917-19. They do not appear to champion acceptance of the things they learned among the mestizos; those things are regarded as suitble in a mestizo environment but out of place in a Huichol environment. This tendency to dichotomize the environment may figure in the relatively slow rate of Huichol acculturation upon mestizo contact.

Mestizo representatives of the federal and state government make occasional forays into Huichol territory. They include surveyors (*kén-yéeru,* cf. Spanish *ingeniero*), *municipio* officials with whom the indigenous officials deal, and public health workers such as doctors and members of anti-malaria brigades.

The acculturative situation is characterized by a pluralism recognized by both Huichol and mestizo. Both parties accept domination of Huichol by mestizo in the relatively few areas where

such domination can be made effective, as in the governmental structure and in such business and social relations as occur. The Huichol (Vogt 1955), while regarding their own way of life as generally superior, express a resentment toward mestizos based on treatment they have received in the past, but show no reluctance toward sustaining social relations with mestizos. There is no policy of rejecting things mestizo outright.

In the economic realm the values of the Huichól have been subjected to some pressure to change. The Huichol have been told that they should own more, grow more, eat more, save more, build bigger houses, and build them closer together. Such unorganized attempts to change what amount to basic cultural values have not met with overt success.

Problems of land encroachment have already been discussed. Adaptation to the exigencies of the acculturation situation appears to be taking place progressively despite the existence of such areas of friction. The Huichol receive economic benefits traceable directly to the conjunction of cultures, in the form of wages (Zingg 1938:726) and material items for consumption and further production.

FOOT NOTES

[1] This study is a by product of field work totalling 34 months between 1952 and 1957, sponsored by the Summer Institute of Linguistics. The area reported on, which includes the community of Guadalupe Ocotán, is mentioned elsewhere in the literature only in a brief passage in Lumholtz' 1903 report. It differs in some ways from the areas described elsewhere; time has brought about other differences. Both Lumholtz and Zingg give much more extensive descriptions of the technology than I have felt it necessary to inlcude here, but both are wanting in their reporting of social structure and economic patterns of behavior.

I wish to express my appreciation for their helpful comments to Edward E. LeClair, Jr., who introduced me to economic anthropology, to Allan R. Holmberg and Evon Z. Vogt, and also to thank Dr. Luis Uribe García, former Jefe de la Zona 12 of the Comisión Nacional para la Erradicación del Paludismo en México, for putting at my disposal data collected by the CNEP.

[2] The sound system of huichol is described in my "Huichol Tone and Intonation", *International Journal of American Linguistics*, 25. 221-232 (1959). In the present paper I write a hyphen for the junctural feature symbolized there by a plus sign.

[3] Compare Reining's characterization of Zande as a "pinmoney economy" (Reining 1959:40).

BIBLIOGRAPHY

GRIMES, JOSÉ

1955—*El huichol y la medicina* (Crónicas de la Asociación Médica de Nayarit, septiembre y octubre).

KLINEBERG, OTTO

1934—*Notes on the Huichol* (American Anthropologist, vol. 36, pp. 446-460).

LUMHOLTZ, CARL

1900—*Symbolism of the Huichol Indians* (American Museum of Natural History. New York).

1903—*Unknown Mexico,* II (Macmillan and Company, Limited. London).

REINING, CONRAD C.

1959—*The Role of Money in the Zande Economy* (American Anthropologist, vol. 61, pp. 39-43).

SAMUELSON, Paul A.

1948—*Economics, An Introductory Analysis* (McGraw-Hill Book Company, Inc. New York).

VOGT, EVON Z.

1955—*Some Aspects of Cora-Huichol Acculturation* (América Indígena. vol. 15, pp. 249-263). Includes bibliography.

ZINGG, ROBERT MOWRY

1938—*The Huichols. Primitive Artists* (G. E. Stechert and Company. New York).



A PROPÓSITO DEL MESIANISMO EN LAS TRIBUS GUARANÍ *

por JULIO CÉSAR ESPÍNDOLA

Introducción

Summary

Messianic movements are an attribute of humanity and therefore of the primitive societies, above all of America, Africa and Oceania. Keeping in mind certain characteristic elements, these movements can be classified into two broad categories: (a) Internal messianism; that is, that which arises spontaneously, so to speak, from elements within the tribe and (b) External messianism; that is, that stimulated by the clash of two cultures. By a historical accident, the sources on external messianism are considerably more abundant that those based on the complex pattern of internal relations. Nevertheless, both types of manifestations are undoubtedly equally significant.

The author of this article emphasizes that both forms of messianism are characteristic of the Guaraní area where from the earliest epochs until our times, periodic messianic upheavals can be noted, sometimes leading to tribal migrations in search of *Ivy marsey* or the land without evil. In reality, the subject of migrations among the Guaranís has been taken up more than once. Among the most notable efforts are undoubtedly those of Curt Nimuendayú, Alfred Metraux and Egon Schäden.

Nevertheless, they never mentioned a revivalist movement that occurred in Paraguay toward the end of the Government of Irala. We know about it through a letter of Martín González, clergyman, to the Council of the Indies, reporting on the uprising of certain Indians withe a child who, they said, was the Son of God (1556). These movements, to judge by the evidence supplied to us by the chroniclers of the colonial period, were later repeated frequently in Paraguay. But these explosions of Indian mysticism were not in any way limited to the present territory of this counthy, similar movements having been noted throughout wide areas of Brazil. Therefore, we can state that messianic cults presented themselves uniformly in all the regions inhabited by the Guaraní from the period of the Conquest to the present time.

It is in its way pagan, a conception of salvation and sacrifice with claims to protecting the community from the end of the world or from European power. Its most ancient manifestation, the migratory movements in search of the *land without evil* are intimately linked with psychological mechanisms totally foreign to our collective way of life. They are therefore beyond our experience and there is no adequate yardstick to make them understandable. Nevertheless, we could say, as did Meircea Eliade, that the nostalgia for paradise in primitive traditions is no more than, "the nostalgia of paradise which

* Deseo expresar mi agradecimiento al doctor Guy de Holanda quien nos incitó a reflexionar sobre el mesianismo guaraní, y sin cuya orientación este artículo posiblemente no se hubiera publicado nunca. Agradezco a los doctores Branka J. Susnik, Natalicio González y Miguel León-Portilla la lectura del manuscrito original, así como sus valiosos comentarios al respecto.

> **tortured Isaiah and Virgil, which nourished the sanctity of the Fathers of the Church and which flowered victorious in the life of St. Francis de Asís".**

El mesianismo se remonta a la más lejana antigüedad y es una típica experiencia humana, y por ende, de las sociedades primitivas, sobre todo de América, África y Oceanía. Comporta siempre manifestaciones místicas de carácter colectivo, originadas por las profecías de prestigiosos hechiceros que anuncian un cambio radical en el destino de la humanidad. [1]

Atendiendo a ciertos números de elementos característicos es posible clasificar estos movimientos en dos grandes categorías: (a) El mesianismo resultante de causas internas, esto es, aquel que brota espontáneamente, por decirlo así, de elementos íntimos o propios de la comunidad o tribu; (b) el mesianismo resultante de causas externas, o sea, aquel estimulado por el choque de dos culturas, una de las cuales posee una tecnología superior, lo cual le permite sojuzgar o someter a la otra. [2]

El estudio del mesianismo interno o endógeno es de lo más instructivo por causas diversas. Empero, para los fines que perseguimos aquí no es necesario entrar en detalles sobre los factores concretos que pueden concurrir a provocarlos —hambre, sequía, vecindad peligrosa, etcétera—, sino referirnos específicamente a la levadura ideológica subyacente en todas estas manifestaciones y que con frecuencia, se traduce en la profesión por el grupo de una *concepción pesimista* del destino humano.

Por lo general, esta concepción pesimista del destino humano constituye un complejo de opiniones y estimaciones obscuras aunque enérgicamente profesadas, según la cual, el mundo ha de ser aniquilado en forma violenta por veredicto sin apelación de los dioses. Tal convicción, considerada desde la perspectiva de la razón y de la historia, puede parecernos inusitada. Sin embargo, desde

[1] Se ha criticado con frecuencia el empleo del adjetivo primitivo, para caracterizar el nivel de cultura que anteriormente se denominaba *salvaje.* Sin embargo, el término *arcaico,* así como la designación *pueblos sin escritura* ofrecen dificultades análogas de objetividad. Por consiguiente, consideramos tener buenas razones para continuar usando esta expresión consagrada por el uso. También emplearemos términos, tales como, *mesianismo, místico, mágico,* etcétera, con la advertencia de que éllas son simples aproximaciones que nunca abarcan en realidad todo el fenómeno.

[2] La distinción que hacemos obedece tan sólo a razones de análisis. No existe ningún movimiento de origen externo en el que no exista crisis de orden interno y recíprocamente, ningún movimiento de orden interno que no tenga repercusiones de carácter externo.

el ángulo que le es propio se revela como una ideología coherente que responde a cierta imagen del mundo perfectamente válida aunque obedezca a exigencias espirituales por completo diferentes de las nuestras. En efecto, se fundamenta en intuiciones y apreciaciones sobre la realidad y la vida, elaboradas por el grupo en el desarrollo de su temporal peripecia. De su particular y dramática circunstancia.

¿Y qué es lo que caracteriza una forma primitiva de vida? Un culto y una fe, una creencia y adoración tribal. Pero también una existencia desnuda y dura, y un sombrío sentimiento de su crueldad. De esta suerte, las vicisitudes cotidianas constituyen una experiencia que se encarga de fecundar y fundamentar abundantemente una concepción pesimista del mundo y de la vida. Aparece así la existencia humana como conflictiva, problemática, sobre la que se cierne siempre, cual una espada de Damocles, la destrucción y la muerte. La negación del *ser*. La nada.

Así consideradas las cosas ¿está todo perdido para el hombre? No. Lejos de ser inevitable la aniquilación de la humanidad por obra de los dioses, no es ésta sino la culminación teórica de una decadencia posible. Una salvación final —por lo menos del pueblo elegido— no está excluida. Desde luego que sin esta esperanza de salvación los profesos en esta concepción no tardarían en sucumbir. Dominados por esta lúgubre visión, se verían empujados hacia la desesperación y la muerte, porque el primitivo vive, contra lo que se ha pretendido durante mucho tiempo, más que los llamados civilizados de *ideas* y con arreglo a sus *ideas.* [3]

Luego, esta situación aparentemente sin salida es invertida por un mito, que narra la salvación arquetípica, merced a la cual, los hombres saben cómo se hacen las cosas para alcanzar este fin. En adelante, la salvación dependerá de esta sola condición: la exacta

[3] Al respecto dice Egon Schäden: *Aspectos Fundamentais da cultura Guaraní.* Sao Paulo, 1954. "...no parece justificarse la opinión por mí expuesta en un trabajo anterior, de que la religión Guaraní se caracteriza por ser una *religión de desesperanza.* Como todas las religiones, también ella ofrece una manera de superar psíquicamente la muerte y otros problemas que afligen la existencia humana." Precisamente estas palabras nos parecen muy ilustrativas e interesantes, no sólo porque, en efecto, muestran un rasgo de la religión guaraní, sino porque además contiene, como elemento esencial, un componente que demuestra en forma decisiva la influencia de la salvación a última hora en la concepción religiosa guaraní. Así, cuando hablamos de *concepción pesimista* del destino humano, en modo alguno estamos pretendiendo negar este otro aspecto de la cuestión.

repetición del acto ejemplar de salvación establecido *ab initio* por un ancestro mítico.

Con arreglo a esta idea y a fin de salvar a su pueblo de este *Götterdämmerung,* surgen en estas sociedades los mesías afirmando poseer mediante revelación sobrenatural, noticia cierta de la inminente destrucción del mundo y conocer además, las prescripciones cuyo cumplimiento le permitirá conducir a su pueblo a un lugar seguro, a un paraíso terrenal en el que los hombres no conocen la muerte, no tienen que trabajar y encuentran abundantes alimentos al alcance de la mano. [4]

Las consideraciones precedentes tal vez nos permitan comprender porqué este tipo de mesianismo determinó a veces migraciones de tribus en pos de un ideal paradisíaco con resultados catastróficos a causa del hambre, las enfermedades y las guerras mantenidas con las otras tribus en el transcurso de la peligrosa aventura. No obstante, estos movimientos continúan repitiéndose hasta nuestros días. Los sucesivos fracasos de la empresa no descorazonan a sus adictos, pues, siempre es posible atribuirlos a un error de ritual cometido por algún miembro de la tribu. De esta suerte, un nuevo mesías encontrará siempre secuaces entusiastas.

Hemos de intentar ahora, en unos pocos trazos, ubicar y determinar el papel del mesianismo externo, esto es, aquel mesianismo resultante del choque entre una cultura hegemónica y las culturas aborígenes. En este caso, se sabe por trágica experiencia, la cultura del vencido está condenada. Los procesos han podido variar, pero en todos los casos los resultados han sido idénticos. Desaparición pura y simple del pueblo técnicamente inferior, o entonces, una regresión numérica acompañada de disgregación y decadencia del patrimonio cultural tradicional.

Estas desapariciones no se deben solamente a la acción del hombre blanco de la civilización moderna. Cada región de la tierra ha sido testigo, en las diversas épocas, de esta lucha en la que triunfa siemper el más fuerte. Empero, como desde hace cuatro siglos ha sido el europeo casi el único en expandir por el mundo su cultura, no debe maravillarnos que sea él, en gran medida, responsable de la desaparición de las llamadas culturas primitivas en este lapso. En un

[4] Las notas específicas enumeradas corresponden fielmente a las que caracterizan el Edén del mito *paradisiaco primordial.* Este mito narra que el hombre *in illo tempore* habitó en el paraíso, pero, que a raíz de un acontecimiento prodigioso sobrevino la ruptura entre el cielo y la tierra. El cielo se volvió *lejano,* la etapa paradisíaca llegó a su fin y la humanidad asumió su condición actual.

ritmo, que va creciendo a medida que los blancos se difunden aún más profusamente por islas y continentes.

Considerando la cuestión de un modo sumario, podemos decir que tan pronto como estos grupos entran en contacto con los blancos, su estado de salud desmejora rápidamente y comienzan las epidemias. A esto se unen, condiciones espirituales peculiares que derivan del enfrentamiento con formas nuevas que transtornan su concepción del mundo y frente a las cuales les es imposible participar u oponerse. [5] Tal situación de desaliento, sumisión e impotencia, crea un campo en barbecho propicio a la aparición de una nutrida serie de mesías, cada uno de los cuales se presenta como el salvador de las tribulaciones presentes, prometiendo libertar a su pueblo —generalmente por medios milagrosos— del dominio extranjero.

De todos modos, como uno de los síndromes más característicos de la desintegración de una cultura aborigen consiste en la asimilación —a menudo imperfecta— de las creencias y prácticas religiosas del vencedor por el vencido; un rasgo asombrosamente frecuente en estos movimientos mesiánicos constituye, el hecho de que el evangelio ligado a estos cultos proféticos de liberación se apoya en nociones teológicas grandemente alejadas del espíritu de la fe nativa.

En el caso del conquistador caucásico, que es el único que aquí nos interesa, el evangelio del mesías generalmente consiste en una amalgama de nociones bíblicas y aborígenes. Según esto, el mesías se arrogará la distinción de ser el Dios de los cristianos, o Cristo, o la Virgen, predicando no obstante, una guerra santa contra los invasores, después de cuyo derrumbe surgirá una nueva edad de oro para los naturales. [6]

Este tipo de xenofobia, provocada por el choque de dos culturas se presenta generalmente en dos formas distintas. Unas veces, el mesías se declara campeón de las antiguas costumbres propugnando una restauración completa de las añejas formas de vida y otras,

[5] Véase el cuidadoso trabajo de Smets A. Dorsinfang: "Contactos de Cultura y Problemas de Aculturación en Sudamérica". *América indígena,* vol. xv, Nº 4, 1956, México. También, J. Emperaire y A. Laming: "La desaparición de los últimos fueguinos". *Diógenes,* Nº 8, 1954. Buenos Aires.

[6] Por razones de claridad de exposición, no podemos detenernos a considerar otros importantes aspectos mesiánicos, tales como, la tendencia a constituir "iglesias indígenas", la relación existente entre determinados tipos de estructura social y estos movimientos mesiánicos, el objetivo práctico que persiguen estas manifestaciones místicas, etcétera.

incita a los suyos a adoptar la técnica foránea a fin de valerse de éllas, con el objeto de arrojar con sus propias armas al invasor del suelo nativo. [7]

Por un accidente histórico, las fuentes sobre el mesianismo externo son considerablemente más abundantes que las fundadas en la trama densa y compleja de las internas relaciones. No obstante, es indudable que las manifestaciones de ambos órdenes son igualmente significativas. [8]

No se analizará aquí las múltiples variantes que cada uno de estos tipos presenta, ni se precisarán sus respectivas áreas de difusión y cronología. [9] Sólo un rasgo interesa a nuestros fines. Destacar que ambas formas de mesianismo son características del área Guaraní. [10] donde desde las épocas más antiguas hasta nuestros días es posible constatar periódicas sacudidas mesiánicas. Todo esto se deduce con bastante claridad de los ejemplos que nos proponemos comentar en este artículo.

[7] Sin embargo, existieron mesías que proclamaron la necesidad de vivir en paz con los blancos. Véase Robert Lowie: "El mesianismo primitivo: Contribución a un problema etnológico". *Diógenes*, Nº 19, 1957. Buenos Aires. También, María Isaura Pereira de Queiroz: "Aspectos Gerais do Messianismo". *Revista de Antropologia*, vol. 8, Nº 1, 1960. Sao Paulo.

[8] Robert Lowie en el artículo citado establece, apoyándose en los fenómenos religiosos de los Apapocuvas y en los datos recogidos por Spier en antiguas crónicas de los indios de las mesetas norteamericanas, que los casos de mesianismo, se explican parcialmente como fenómenos independientes entre sí. Naturalmente, esta tesis no se opone al hecho de que en un cierto territorio puede demostrarse la existencia de un grado indefinido de transmisión o difusión de ideas de tribu a tribu.

[9] El interesado en el tema puede recoger útiles informaciones en Wilson D. Wallis: *Messiahs: Their role in Civilization* 1943. Washington. Hans Kohn: "Messianism", vol. x. *Encyclopedia of the Social Science*, 1944. New York. G. Guariglia: *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als Völkerkundliches und Religion Geschichtliches Problem* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschidte und Linguistik). 1959. Horn-Wien.

[10] Incluimos en la denominación guaraní a los tupís, como llaman a los guaraníes del Brasil. En realidad, nunca existió en el área lingüístico-cultural guaraní dos estirpes emparentadas. Esta supuesta división en un tronco guaraní y otro tupí, es una creación de Von Martius, alentada posteriormente por algunos estudiosos brasileros. El origen del error está explícito en las siguientes palabras de Natalicio González: *Ideología Guaraní*, 1958. México. "Y es que cuando se trata de un idioma americano, una misma palabra es presentada con grafía diferente según que la escriba un castellano, un catalán, un francés, un inglés o un alemán. Por eso, quienes estudian el idioma escrito de los indios, y no su idioma hablado, de fonética tan compleja y extraordinariamente rica en sutilezas casi imperceptibles, han llegado hasta a imaginar dialectos que no existen."

Exposición. Un mito guaraní

El etnólogo alemán Curt Nimuendayú encontró en 1912 a las orillas del Atlántico, cerca de San Pablo (Brasil), un pequeño grupo de guaraníes venidos de Mato-Grosso, últimos sobrevivientes de una numerosa tribu: los apapocuvas.

El éxodo de esta tribu —así como la de sus vecinos los tañygua y los aguauiva— se había desarrollado en el transcurso de la pasada centuria, en acatamiento a las profecías de algunos prestigiosos hechiceros, que convencidos de la inminente destrucción del mundo, los incitaron a refugiarse en la *tierra sin mal* o *tierra donde no se muere,* donde quedarían libres de la destrucción del Universo.

Cada tribu tomó su propio itinerario y marcharon en pos del *Yvy Maraey,* pero, después de extraordinarios padecimientos sólo algunos miembros de estas tribus consiguieron llegar a las orillas del mar, que hubieran debido cruzar por medios mágicos para alcanzar la tierra de promisión.[11] Aún despúes de haber renunciado a cruzar el océano, estos indios siguieron creyendo en la existencia de ese paraíso terrenal, conservando la esperanza de llegar a él, antes de morir.

Considero oportuno resumir ahora, el mito concerniente a la *tierra sin mal* recogida por Nimuendayú entre los apapocuvas, porque nos refiere en forma completa una antigua tradición que se encuentra también en otras tribus guaraní, pero que en ellas no siempre ha sido recogida con suficientes detalles:

Un día Ñanderuvusú (nuestro padre grande) resolvió destruir la tierra, pero antes avisó de ello al gran hechicero Guyraypoty y le ordenó que danzara. Guyraypoty ejecutó las danzas rituales y después, Ñanderuvusú retiró una de las estacas que sostenían el mundo originando un gran incendio. Guyraypoty, conocedor del peligro se alejó rápidamente hacia el mar acompañado de sus familiares. Durante la huída llegó un momento en que ya no pudieron detenerse a sembrar y todos hubieran perecido de hambre, si no fuera por los poderes mágicos de Guayraypoty quien obtenía milagrosamente los mantenimientos necesarios.

Llegados a las orillas del mar construyeron una casa de danzas, donde bailaron incansablemente día y noche al compás de sus bastones rítmicos. Pero, a pesar de ello el peligro aumentaba cada vez

[11] Nimuendayú señala, entre los grupos que llegaron al litoral, a los tañygua (1820), a los aguauiva (1820), a los apapocuvas (1870), e incluso, un grupo relativamente más reciente, llegado en 1912.

más. Ya no era tan sólo el fuego, a su vez el mar amenazaba sumergir la superficie de la tierra para apagar el incendio. Guyraypoty y su gente, danzaban aún más exaltadamente hasta que en el momento preciso en que iban a ser envueltos por las aguas, la choza en que estaban se elevó por los aires y traspuso las puertas del *Ivy Maraey* —allí donde no se muere, donde las mieses germinan por sí, donde la miel de abeja corre en abundancia y todos viven en la felicidad— para detenerse cerca de la casa de Nandecy (nuestra madre grande) esposa de Ñanderuvusú.

Pero este cataclismo es sólo precursor de la destrucción definitiva del mundo. Es entonces cuando el creador enviará el murciélago *Mbopi recoypy* que devorará el sol; el *tigre azul* que devorará los hombres y finalmente, el fuego y el agua. [12]

Este mito tan lúgubre como impresionante, tuvo sorprendente difusión entre las tribus guaraní, al punto que se lo encuentra total o parcialmente, entre grupos que viven en regiones muy alejadas las unas de las otras. Así, Nimuendayú recogió entre los tembé del Bajo Amazonas una tradición similar a la de los apapocuvas. A su vez, entre los chiriguanos —mejor dicho chané que hablan el guaraní— existe una tradición que se vincula estrechamente con el mito de la *tierra sin mal.* Por lo demás, es bueno señalar la existencia de ideas análogas en otras tribus sudamericanas. Basta recordar la *tierra bonita* entre los tenetehára, *la fuente de juventud* Arawak de América Central y las *islas afortunadas* Caribes. [13]

Es indudable que esta tradición determinó desde muy antigua data, manifestaciones de carácter colectivo que a veces condujeron a migraciones de tribus en pos del *Yvy Maraey.* Por otra parte, está fuera de duda que movimientos de este orden se habían registrado en Sudamérica antes de producirse contacto alguno entre los indígenas y los pueblos europeos. [14]

[12] Curt Nimuendayú: "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion Apapocuva-Guaraní". *Zeitschrift für Ethnologie,* vol. 46, 1914. Berlín. Fue traducida al castellano, con autorización y posterior reparo del autor, por Juan Francisco Recalde, 1944. Sao Paolo.

[13] Sin embargo, el mito del *Yvy maraey* juega un papel social mucho más relevante entre los guaraní, que las tradiciones similares en estas otras parcialidades indígenas.

[14] Vittorio Lanternari pasa revista a los movimientos mesianicos modernos en un trabajo reciente: "Fermenti religioso e profezie di libertá fra i popoli coloniali", *Nuovi Argomenti,* Nº 37, marzo-abril de 1959, Turín. María Isaura Pereira de Quiroz lo comenta ampliamente en el artículo de referencia, destacando la inconsistencia de la tesis mantenida por Lanternari de que el origen de los cultos proféticos tenían como antecedentes históricos necesarios los mo-

A la luz de los hechos expuestos, basta un sueño, una visión o aún mismo un fenómeno natural insólito interpretado por un hechicero famoso como una revelación de los designios divinos de destruir el mundo, para que intente salvarse repitiendo el ejemplo de Guyraypoty. Con este objeto reúne en su rededor a jóvenes que bajo su dirección ayunan, cantan y danzan. Un año entero consagrado a estos menesteres es apenas suficiente para conocer la dirección a seguir a fin de alcanzar el *Yvy Maraey*.

Durante la marcha, el hechicero que dirije la migración, preside cada noche la ejecución estricta de la danza especial vinculada al mito de la *tierra sin mal,* sin la cual fracasará la empresa. Estas danzas continuas y los ayunos, retardan la marcha de los inmigrantes. Por lo demás las enfermedades, las guerras y el hambre van diezmando cruelmente el grupo, al punto que bien pronto no puede hablarse sino de sobrevivientes. Si algunos de estos alcanzan a llegar al borde del océano, la primera tarea es construir una casa de danzas donde todos bailan frenéticamente al son de los bastones rítmicos y de las maracas sonajeros. Más tarde, ya perdidas las esperanzas de alcanzar el *Yvy Maraey,* se atribuirá el fracaso de la empresa colectiva a rituales errados, alimentación inadecuada, o bien, a que los hechiceros guías estuvieron equivocados en cuanto al punto donde está situada la *tierra sin mal.* Esta última idea prosperó entre los apapocuvas a tal punto, que uno de los líderes resolvió regresar a occidente, considerando que la verdadera tradición era aquella que ubica al paraíso terrenal en el centro de la tierra. [15]

En realidad, estas migraciones se encaminaron unas veces al este, en tanto que otras se dirigieron hacia el occidente, debido a la coexistencia de dos tradiciones divergentes en cuanto a la localización del *Yvy Maraey*. En el período de la conquista, entre los guaraníes del interior del Brasil, parece haber prevalecido el criterio que los indicaba en el este, casi siempre allende el mar. En tanto que entre los guaraníes del Paraguay y regiones aledañas, así como algunas tribus de la costa atlántica —ya sin esperanzas de cruzarlo—

vimientos mesiánicos protagonizados por la Civilización Occidental. También cae en el mismo error Antonio Russo en: "Profetismo e movimiento salvifico-messianici". *Revista di Etnografía,* 1960. Nápoles, que se fundamenta en el trabajo citado de G. Guariglia.

[15] Algunos apapocuva y tañygua, a pesar del fracaso de la empresa colectiva, dijeron que sus hechiceros líderes tuvieron la felicidad de entrar en el *Yvy Maraey*.

lo ubicaban en el centro de la tierra que situaban en un lugar de occidente.

No creo que sea un juego de pura y simple fantasía imaginar que ello obedeció a las noticias un tanto vagas concernientes al Imperio Incaico que llegaron al conocimiento de los guaraní del interior y también de algunas tribus de la costa, confirmando la creencia —si es que no la originaron— de la ubicación occidental de la tierra de promisión. Así, es bueno consignar que en la expedición de los guaraní al territorio, de Charcas que tuvo lugar bajo el mando de Alejo García, como en otra de los guaraní de la costa del Brasil, que llegaron en 1549 a la ciudad de Chachapojas en el Perú, deben haberse mezclado las antiguas creencias en la *tierra sin mal,* con el deseo de obtener los metales preciosos, conocidos y apreciados a través de un comercio de tribu a tribu, desde las laderas andinas hasta el litoral Atlántico. [16]

Las migraciones más recientes en procura del *Yvy Maraey* entre los guaraní, parecen haberse dirigido con preferencia hacia el sol naciente, sin que podamos afirmar aún que se hayan cerrado definitivamente el ciclo de estas migraciones hacia el litoral Atlántico. [17]

En realidad, el tema de las migraciones entre los guaraní, ha sido afrontado más de una vez. Entre los esfuerzos más respetables figuran sin duda los de Alfred Métraux, Curt Nimuendayú y Egon Schäden.

A. Métraux estudió detalladamente la materia en su monografía sobre los tupinambá. [18] Comparando los relatos que nos dejaron al respecto los misioneros que estuvieron en los siglos XVI y XVII entre los tupinambá de la costa del Brasil, con las creencias de los guaraní modernos, pudo aclarar la significación de los datos transmitidos por las viejas crónicas.

Curt Nimuendayú en un trabajo etnográfico ejemplar, estudió las corrientes migratorias guaraní provenientes de regiones vecinas

[16] Es digno de señalar que ambas migraciones estuvieron encabezadas por aventureros portugueses cuyas ambiciones no eran, por cierto, nada místicas.

[17] Según Egon Schäden las migraciones más recientes son de los mbyá del Paraguay que, atravesando el Río Grande del Sur, Santa Catalina y el Paraná, llegaron al litoral de Sao Paulo. Manifiesta en la obra anteriormente citada que tiene noticias de tres grupos, uno emigrado hacia 1924, otro venido en 1934 y un tercero que llegó a la costa en 1946. Por lo demás consigna que aún en 1947, encontró, en la región de Xapecó, varias familias mbyá en tránsito hacia el Atlántico.

[18] *La religion des Tupinamba et ses reports avec celle des autres tribus tupi guaraní,* 1928, Paris.

al Paraguay, dirigidas hacia el Atlántico en el siglo pasado y comienzos del presente, y le cupo el mérito de mostrar sus relaciones con el tipo de la personalidad del guaraní, cuyo fondo efectivo y emocional se encuentra dominado por la tradición mítica y la vida religiosa tribal. [19] Por último, Egon Schäden en un estudio sobre los aspectos fundamentales de la cultura Guaraní, dedica específicamente un capítulo al mito del paraíso en la cultura y en la vida guaraní, que se apoya en los estudios anteriores, en sus propias investigaciones entre los guaraní contemporáneos del Brasil y en las de Léon Cadogan entre los Mbyá del Paraguay. [20]

Sin embargo, les pasó desapercibido un movimiento mesiánico ocurrido en el Paraguay a fines del Gobierno de Irala, que hemos de analizar seguidamente, pero en párrafo aparte por ser un tipo de mesianismo diferente del apapocuva, ya que no surge de causas internas sino del impacto de la intrusión extranjera en el escenario guaraní.

Mesianismo post-Colombino en el área guaraní

A partir del descubrimiento de la costa atlántica de Sudamérica por españoles y portugueses, comenzó dentro del área guaraní la peculiar fusión de creencias autóctonamente paganas con las nociones cristianas importadas. Sin embargo, el núcleo fundamental de tales creencias no se modificó sino en detalles accesorios por elementos tomados del catolicismo, que más bien constituyeron meros agregados extrínsecos, bajos cuyas formas parecen agazapadas las antiguas creencias indígenas, prestas a resucitar con cualquier pretexto.

Muestra de que a los guaraní no repugnaron los accesorios cristianos acumulados sobre la solidez del fondo nativo, nos proporciona un movimiento mesiánico acaecido durante el Gobierno de Domingo Martínez de Irala en el Paraguay. Lo conocemos por una carta de Martín González, clérigo, al Consejo de Indias, dando cuenta del levantamiento de ciertos indios con un niño que decían ser Hijo de Dios. Esta carta fue publicada por el Ministerio de Fomento por vez primera, en Cartas de Indias, 1877, Madrid (España), páginas 632-633 y dice así:

Asunción, 5 de Julio de 1556.

[19] Curt Nimuendayú, *ob cit.*
[20] Egon Schäden, *ob cit.*

Muy poderosos señores:

Despues de aver escrito dos cartas, que a S. M. y V. A. escrivo, de las cosas desta provincia tenemos nueva que entre los yndios se á levantado vno, con un niño que dize ser Dios o Hijo de Dios, y que tornan con esta invencion á sus cantares pasados, á que son inclinados de su naturaleza; por los quales cantares, tenemos noticias, que en tienpos pasados, muchas vezes se perdieron, por que entretanto que dura, ni sienbran ni paran en sus casas, sino como locos, de noche y de dia en otra cosa no entienden, sino en cantar y baylar hasta que mueren de hanbre y cansancio, sin que quede honbre ni muger, niño ni viejo, y ansi pierden los tristes la vida y el ánima. A sido en la presente la causa, segun las lenguas dicen y todos los vemos, nuestro obispo, porque a mi propio an dicho yndios principales, no á muchos dias, que fue quando echó a sus hijos de la doctrina, "pues que no queria el obispo que sus hijos aprendiesen las cosas de Dios, quellos aprenderian las cosas del diablo. . . yo no pretendo sino avisar á S. M. y á V. A., según caridad y conpasión que tengo de estos proves yndios, de sus ánimas y de nuestras vidas; para que por las manos de V. A., lo vno y lo otro se remedie. Dios Nuestro Señor el soberano estado de V. A., con gran triunfo de S. M. Dios Nuestro Señor por muy largos tienpos prospere. Desta cibdad, oy lunes se (yz) dias de Julio, año de quinientos y, cinquenta y seis."

La importancia de esta carta, para una mejor inteligencia del tema que estamo tratando se advierte claramente, pues, quitando la parte que haya de exageración y desafecto al obispo, puede decirse que todo su contenido gira en torno a ese problema.[21] En efecto, nos proporciona prueba incontrovertible de una manifestación mesiánica acaecida durante la conquista, que registra de manera notable la influencia de la levadura cristiana en el sustrato de la fe nativa. Desde luego, no creo que pueda interpretarse de otra manera el levantamiento de ciertos indios, "con un niño que dize ser Dios o Hijo de Dios". Nos parece evidente, que esa psicología penetrada de un místico sentimiento de adoración a un niño

[21] Martín González se expide contra el primer Obispo del Río de la Plata, fray Pedro de la Torre, a quien acusa resentido por su inteligencia con el gobernador Irala, como corresponde a un antiguo partidario de Alvar Núñez. Al respecto, véase también Blas Garay: "Carta de Martín González, clérigo, a su magestad, en la que trata cosas del obispo." *Colección de documentos relativos a la Historia de América y particularmente del Paraguay*, t. I, 1899. Asunción.

Dios, presupone necesariamente ingredientes cristianos. Nada más sensato y verosímil, si se piensa que ningún personaje de la mitología de los antiguos guaraní fue un niño con tales atributos todopoderosos, en tanto que esta presentación de los hechiceros como los señores del Universo, constituye un rasgo característico de los movimientos mesiánicos resultantes de la fusión de nociones teológicas nativas y extranjeras.[22]

Sin embargo, es curioso observar que en este caso es una criatura quien goza de una situación de prestigio particular emanada de su propia naturaleza divina. Situación que al parecer los indígenas, por lo menos de su parcialidad, le reconocieron en forma entusiasta. Esto no excluye naturalmente, la razonable hipótesis de que detrás de este personaje infantil se encontrase un aborigen adulto, quien no disponía de una situación de preponderancia sino en la medida que representase a éste, es decir, en una medida bastante relativa. Evidentemente, tal prestigio por reflejo constituye un rasgo muy sugestivo del movimiento mesiánico que estamos considerando.

Después de haber asimilado y valorizado la influencia cristiana, detengámonos ahora en reseñar brevemente los elementos de viejo cuño puestos de manifiesto en el documento que estamos comentando. Podemos empezar nuestro examen, afirmando que el movimiento mesiánico descrito no es el primer caso de levantamiento indígena de esta naturaleza acaecido en el Paraguay, sino que nos enfrentamos a una manifestación al parecer extremadamente antigua dentro del área que nos ocupa: "... que tornan con esta invención á sus cantares pasados, á que son inclinados de su naturaleza; por los quales cantares, tenemos noticia, que en tienpos pasados, muchas vezes se perdieron..."

Por otra parte, nos informa con toda claridad del total descuido de las ocupaciones cotidianas por parte de los adictos al culto en el período de la historia colectiva: "... porque entretanto que dura, ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de dia en otra cosa no entienden, sino en cantar y baylar..."

Para comprender este rasgo mesiánico, debemos recordar que los hechiceros líderes de estos cultos fueron siempre personajes rodeados de un aura de misterio. Se los consideraba participantes de los poderes de sus patrones divinos y por consiguiente, capaces de realizar milagros diversos. Tales como, angostar el ancho de los

[22] Los personajes infantiles constituyen el fundamento de la mitología guaraní. Empero, ninguno posee los atributos todopoderosos de un Dios único. Véase A. Métraux: "The Guaraní". *Handbook of the South American Indians*, vol. 3, 1948. Washington.

ríos, alejar a los enemigos y alimentar milagrosamente a sus discípulos. De esta suerte, hubo veces en que los mesías invitaron y lograron, la insensata destrucción de los bienes materiales de la tribu por los fanáticos creyentes en su misión providencial. De ello se sigue, que el altivo desdén por las actividades económicas habituales es un rasgo recurrente de los movimientos religiosos vinculados a la liberación de los pueblos nativos.

Por último, es indudable que los efectos prácticos de la manifestación que nos ocupa y de las precedentes, no deben haber diferido mucho de lo que nos cuenta en su carta Martín González: "...hasta que mueren de hanbre y cansancio, sin que quede honbre ni muger, niño ni viejo, y ansi pierden los tristes la vida y el ánima..."

Estos movimientos, a juzgar por los indicios que nos proporcionan los cronistas de la época colonial, se repitieron posteriormente con frecuencia en el Paraguay.

En 1557 el alcalde mayor de la Asunción, don Luis de Quiñones, que interinaba el Gobierno de la Provincia, al librar un título a Sebastián de León, encomendándole la pacificación de costa arriba del Paraguay, decía: "...porque se habían revelado los indios del rio Jejui arriba, que estaban encomendados a los vecinos de la ciudad y volvían a sus idolatrías profanando el Santo Bautismo que habían recibido..."

También, Juan de Garay, escribió el 27 de octubre de 1578, al aprestarse para la jornada contra una rebelión de las regiones de Ypané y Jejuí: "...siendo notoria casi por entero la rebelión de los indios de la provincia y que con palabras heréticas infaman al Sto. Bautismo y Fé católica que han abrazado por causa de los Paiges y hechiceros que les hacen cometer grandes maldades y superticiones contra el servicio de Dios y del Rey, sin querer trabajar ni aún para sí, de modo que padecen grandes hambres sus mujeres e hijos y se mueren y acaban pues falta ya de la generación Cario [23] mas de las tres partes y se acabaran del todo según van disminuyendo a no ponerse remedio..." [24]

[23] Los carijós, más conocidos por guaraníes a partir del siglo XVII. Tuvieron una aparente compacta distribución entre el río Paraguay y la cuenca del Paraná, "posible región de su origen y centro de su primera dispersión". También se extendieron en gran número por el Brasil, en algunas regiones de la Argentina, e incluso, una de sus filiaciones, la de los chiriguanos, había *mostrado* el camino de la Sierra del Plata, al pie de las cumbres Andinas.

[24] Ambos documentos fueron citados por Juan Francisco Aguirre en: *Diario del capitán de fragata don Juan Francisco Aguirre en la demarcación de límites de España y Portugal,* 1793. Buenos Aires.

Evidentemente, tales levantamientos constituyen importantes antecedentes de la rebelión guaraní del año 1579, dirigida por el taumaturgo indígena Overá, quien prometió a los indios ayuda sobrenatural y los convenció de que la felicidad de los nativos podía ser restablecida después de la expulsión definitiva de los invasores europeos.[25]

Debemos a Alfred Métraux el descubrimiento de datos similares correspondientes a otras zonas habitadas por indios guaraní. De esta manera nos informamos que por la misma época de la rebelión de Overá, surgió a orillas del río Paraná, un guaraní arrogándose la distinción de ser el hijo divino de una virgen. Como tantos otros, este mesías alentó a los suyos a bailar incansablemente día y noche, con el resultado previsible del abandono de las plantaciones. También nos cuenta, de un mesías ambulante, que en el siglo XVIII recorría las tribus de los chiriguanos, afirmando tener poder suficiente para destruir las poblaciones, hacer llover fuego y transformar a los hombres en roca. En sus correrías era acompañado por una mujer a quien identificaban con la virgen.[26]

Así mismo, las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús, constituyen una valiosa fuente para el estudio de estos cultos proféticos de liberación, pues, consignan en sus páginas una nutrida serie de manifestaciones de este orden, encabezadas por los *payés,* depositarios de las creencias tradicionales, que alentaron a sus secuaces a combatir a los Ignacianos y destruir sus reducciones.[27]

De esta suerte, nos refiere con muchos detalles el movimiento acaudillado por el hechicero Yeguacaporú, quien fuera venerado como un dios por muchos indios, y cuyos partidarios propiciaron una "iglesia separada", esto es, una "iglesia" sincrética y nativista, en la que se equilibraran los valores tradicionales y cristianos.

Fue este payé el cabecilla principal de la conjura contra el padre Cristóbal de las reducciones de Tapé, a quien asesinaron el 25 de abril de 1635. Poco tiempo después fue muerto a su vez Yeguacaporú por los indios cristianos de las reducciones. Pero,

[25] En esta expedición punitiva tomó parte el arcediano Martín Barco de Centenera, quien nos lo refiere en su poema "La Argentina" (1602). El episodio del mago Overá fue posteriormente reproducido y amplificado por numerosos historiadores.

[26] "Les hommes dievx chez les Chiriguano et dans l'Amerique du Sud." *Revista del Instituto Etnológico de la Universidad Nacional de Tucumán,* vol. 2, 1932. Tucumán

[27] *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús* (vol. 1, 1609-14; vol. 2, 1615-37), 1927-28. Buenos Aires.

sus allegados inmediatos, ocultaron celosamente esta muerte, propalando por el contrario por toda la región, la noticia de que Yeguacaporú se aprontaba a acabar con todos los cristianos. "...para hacerlo más creíble inventaron una artimaña que haría honor al mismo diablo, su maestro. Se empeñaron en remedar todos los sagrados ritos de los cristianos, construyendo templos, en los cuales reunían a las gentes como para predicarles, hacían un simulacro de bautismo, imponiendo nombres. Todo como si fueran monos que imitan a los padres. Además comenzaron a sembrar el pánico entre las gentes, diciendo que ya era inminente la ruina de los cristianos; que venían los tigres y otras fieras en bandadas, para hacer estragos en las reducciones..."

A los inventores de esta artimaña seguían unos setecientos indios. Entre los hechiceros había uno que pretendía ser un famoso mago resucitado. Otro se jactaba de poder mandar al sol, la luna y las estrellas. Un tercero hizo creer a la gente, que se podía convertir en tigre y amenazaba con devorar pronto a todos los cristianos, comenzando por los padres y sacristanes.

Los adictos a estos hechiceros se desparramaron por toda la región, caminando de pueblo a pueblo, cantando, bailando y proclamando la ruina de la cristiandad. El resultado inmediato de todo ello fue que muchos indios abandonaron las reducciones y los padres jesuítas tuvieron que emprender una verdadera acción militar para destruir al ejército impío.[28]

Hemos de poner aquí fin a nuestras consideraciones respecto de los movimientos mesiánicos en el Paraguay, pero antes permítasenos todavía referir uno de fecha más reciente, citado por Félix de Azara en los términos siguientes: "...supo aquí (en el pueblo de Pericó) el referido visitador (Pedro Hurtado) que un indio había tomado el nombre de *Paytará,* fingiéndose dios resucitado, y como tal exigía adoración de aquellos que por sus instancias se habían huído a los bosques vecinos de Pitam, Piray e Itatin matando a todas las vacas y animales que habían tenido de los españoles..."[29]

La arbitraria matanza de "...las vacas y animales que habían tenido de los españoles..." constituye un aspecto mesiánico que puede ser perfectamente explicado como un rechazo de *todos* los regalos que los indios habían recibido de los blancos. La idea subyacente en este acto de matanza consiste indudablemente, en

[28] *Cartas Anuas...*, vol. 2, páginas 556 y siguientes. Sobre estos movimientos véase también las páginas 76, 281, 444 y 744 del presente volumen.

[29] Félix de Azara: *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes,* 1904. Montevideo.

retornar a las antiguas formas de vida de los indígenas y establecer en consecuencia un *Ancien Règime* ideológico.[30]

Como habíamos manifestado anteriormente, estas explosiones de misticismo indígena no se circunscriben de modo alguno al territorio del actual Paraguay, sino que constituyen una manifestación típica en toda el área guaraní. En consecuencia, llamaremos brevemente la atención sobre algunos movimientos registrados en el Brasil que arrojan debida luz sobre la cuestión.

Así, la llamada *santidad,* es decir, las prácticas reliigosas de los guaraní vinculadas a esos movimientos en busca de la *tierra sin mal,* es descrita en la primera visita del Santo Oficio al Brasil a fines del siglo XVII en términos que permiten una comparación sugestiva con los hechos ocurridos en el Paraguay.[31]

En efecto, la *santidad* consistía en la venida de un hechicero o profeta, el *Caraiba,*[32] llegado de tierras lejanas para perdicar la buena nueva. Era esperado con ansiedad. Se limpiaban los caminos. Se edificaba un *Tiyupá* (lugar destinado a ceremonias religiosas), en el cual se retiraba el *Caraiba* con sus maracas y otros objetos vinculados a las prácticas religiosas.

El jubileo podía durar meses; en su transcurso apenas se comía, se bebía, se bailaba y frecuentemente peleaban entre sí. El *Caraiba* garantizaba el futuro más fantástico. ¿Para qué cazar si las flechas dispararían de por sí y los animales vendrían espontáneamente junto a las casas? ¿Para que trabajar con la azada si ella sola iría a cavar las rosadas, produciendo inmediatamente mantenimientos en cantidad? Evidentemente, con tales atributos las consecuencias prácticas inmediatas de la *santidad* no podían ser más desoladoras. Sus efectos morales podían ser otros, ya que los *caraibas,* que iban de un extremo a otro del ámbito guaraní, concurrían por cierto a mantener la unidad de creencias y ritos dentro de esta zona aborigen.[33]

Evidentemente, la *santidad* se impregnó desde el comienzo de la Conquista, de creencias y ritos católicos, y más tarde, también

[30] Robert Lowie, art. cit.

[31] Capistrano de Abreu: *Primera visita del Santo Oficio al Brasil a fines del siglo* XVII, 1914. Río de Janeiro.

[32] En realidad, los hombres espectables dentro de las parcialidades guaraní se denominaban Caraí, Caraivé o Caraíva, es decir sabio, venerable y digno de acatamiento. Por eso algunas naciones guaraní se auto-denominaban Cari'o, Cari'oca, Caraivé, caraíva, etcétera.

[33] Aunque actualmente la palabra *santidad* tiende ha significar, el conjunto de prácticas de origen africano observados en el Brasil; en el siglo XVI, la *santidad* era fiesta extraordinaria de los indios guaraní. En este sentido era empleado por los cronistas Nobrega, João de Aspilcuetas y Jean de Lery.

de elementos importados del África Occidental. Conociendo la tendencia a la síncresis religiosa que caracteriza a los aborígenes, no puede sorprendernos que los guaraní del siglo XVI asimilaran las novedades ultramarinas, uniéndolas sin repugnancia con los elementos tradicionales. Pero resulta curioso que esas explosiones de misticismo indígena impresionaran a algunos blancos que lo favorecieron, e incluso, se adhirieron a estos movimientos, como se puede inferir de la lectura de algunos procesos del Santo Oficio, en su primera visita al Brasil a fines del siglo XVII.

Transcribimos a continuación parte de una de estas adhesiones a manera de ejemplo. Dice así: "... Margarita de Costa muger de Fernando Cabral de Tayde uno de los más ricos propietarios de esta Capitanía, confiesa, que durante los dos meses de permanencia de la *santidad* en su hacienda, *Jeguaripe,* tenía para sí, y decía que aquello no podía ser de demonios sino cosa de Dios; pues traían cruces de que el demonio huye y pues hacían grandes reverencias a las cruces y traían rosarios y invocaban a Santa María ..."

También en la Capitanía de Porto Seguro en 1574, Antonio Díaz de Adorno y sus compañeros, encontraron seis ídolos de madera, y dos palos de cinco a seis metros de altura a manera de mástil, mandado plantar por el *Caraiba,* que se decía Hijo de Dios Padre y de la Virgen María, llegado de Portugal, huyendo de quienes lo querían crucificar.[34]

Además, podemos recordar aquí a un personaje legendario indio, San Sepe, quien tuvo existencia real en la época de la resistencia, época en que se había destacado en la defensa de las reducciones del Guirá. Los indios contemporáneos e incluso algunos negros y blancos del Brasil, lo consideran como un Santo de la hagiografía cristiana.

Por lo demás, entre 1850 y 1900, en el sudoeste del Brasil, en el territorio de Río Negro, aparecieron numerosos profetas que se proclamaron el segundo cristo. Uno de ellos aseguraba ser el padre de los misioneros, se comunicaba con el espíritu de los muertos e incitaba a sus secuaces a bailar en torno a una cruz. Otro tuvo fama como curandero. Sanaba a sus pacientes frotándoles el cuerpo y soplando sobre ellos. También hacía bailar a sus adictos día y noche, con el resultado previsible del abandono de las tareas cotidianas, particularmente de las sementeras, puesto que el mesías era capaz de hacer crecer el grano con su bendición.[35]

[34] Un antiguo alumno de los jesuitas. Capistrano de Abreu, *ob. cit.,* p. 19.
[35] Robert Lowie, *art. cit.*

Conclusiones

En resumen, los cultos mesiánicos se nos presentan con absoluta unidad en todas las regiones habitadas por los guaraní, desde el período de la conquista hasta los días presentes.

Es a su modo pagano, una concepción de salvación y sacrificio con pretenciones de proteger a la comunidad, ya del fin del mundo, ya del poder europeo. Su manifestación más antigua, los movimientos migratorios en busca de la *tierra sin mal,* se vincula del modo más íntimo con mecanismos psicológicos totalmente extraños a nuestras vivencias colectivas. Escapan por lo tanto a nuestra experiencia y se carece de medida adecuada para hacerlas comprensibles. Sin embargo, podríamos decir, siguiendo a Mircea Eliade, que la nostalgia del paraíso en las tradiciones primitivas no es sino, "la nostalgia del paraíso que torturaba ya a Isaías y Virgilio, que nutría la santidad de los Padres de la Iglesia y que se expandía victoriosa en la vida de San Francisco de Asís. [36]

Con lo dicho, consideramos no haber agregado específicamente nada nuevo a las conclusiones ya clásicas de los autores anteriormente nombrados. Empero, hemos aportado algunos datos que consideramos de importancia para el esbozo de un cuadro general de las manifestaciones mesiánicas dentro del área guaraní. Desde luego, mucho queda aún por hacer en este campo. De hecho estamos sólo en los comienzos de estas investigaciones. Por lo tanto, toda generalización o síntesis sobre el tema, adquiere un carácter provisional, mientras no se haya efectuado previamente un estudio detenido de las tradiciones indígenas y de los inmensos tesoros que todavía conservan al respecto, las fuentes del Paraguay y Brasil colonial e independiente.

Cuando el cuadro esté completo o se pueda divisar por lo menos sus grandes lineamientos esenciales, es casi seguro que a la perspectiva actual sobre el tema habrá que introducir considerables modificaciones. Pero la verdad no es patrimonio de quienes no están dispuestos a correr el riesgo del error. Como suele acontecer, merced a los esfuerzos de hoy surgen las verdades del mañana. Los movimientos mesiánicos dentro del área guaraní no constituyen excepción de esta regla de la experiencia humana.

[36] "La nostalgia del paraíso en las tradiciones primitivas". *Diógenes,* 1953. Buenos Aires.

THE CHILD'S WORLD IN OXCHUC

by Nancy Modiano

Sumario

Después de describir el medio y la vida de los indígenas tzeltales de Oxchuc en el estado de Chiapas, México, la autora del presente artículo, especializada en educación de grupos indígenas, nos habla muy ampliamente de los aspectos educacionales entre los niños de esta comunidad. Abarca los aspectos psicológicos, culturales y de aculturación por la que está pasando la juventud estudiantil de Oxchuc. Su experiencia de dos años de trabajo entre ellos, le permite ofrecer datos como los siguientes: no tienen problemas de disciplina, siempre respetan al maestro, lo obedecen y se muestran arrepentidos si cometen una falta, pues creen que se han hecho acreedores de castigo por parte de Dios, al ir contra la costumbre de su grupo; raramente son castigados por sus padres o preceptores. Estos sólo se limitan a explicarles las implicaciones de su acto. Si algún niño tiene que ser castigado, el medio más común de hacerlo es limitándole la comida y la sal. Es raro que se le pegue a un niño.

Las principales características de la educación y del mundo infantil de los indígenas tzeltales de Oxchuc, están relatadas en este trabajo. Cabe recordar la frase que Carlo Antonio Castro pone en una de sus novelas en labios de un niño tzeltal: "Cuando supe cómo pensar, tenía cuatro años de edad..." Y este artículo nos muestra cómo los niños tzeltales progresan admirablemente, desde esta edad hasta su mayoría, en el desarrollo de su pensamiento.

High in the mountains of Chiapas, in Chiapas, in southern Mexico, lies Oxchuc. Its people, Tzeltal-speaking Mayas, scratch a living from the rocky soil, corn being the principal crop. Although many have been converted to Protestantism within the past decade, life continues to follow the ancient patterns for the most part.

They live in wattle and thatch huts similar to those depicted in the ancient murals; some have gathered into small hamlets and villages, others scattered among the hills and mountains, close to their fields. The home sonsists of several huts standing in a yard and usually surrounded by a borad fence. One, about twelve feet squared, serves for sleeping quarters. It generally contains a sleeping platform, and perhaps a wooden trunk. Another, with wooden slats for walls, is the kitchen. The hearth, often no more than a few stones, stands in the middle. Along the walls are the water-jars and one or two low tables for holding the cooking implements. What food is stored in the house is piled along the walls, left on the tables, or hung from the rafters. Most food is left in the field and picked as needed. Clothing and tools are also kept here, stored in the same manner as the food. Low stools, boards, or pieces of stone, serve as chairs. In the yard also stands a small

low hut for steam-bathing, the temazcal. All of these buildings have dirt floors. There may also be a pen or two for animals.

The immediate family consists of the parents and their unmarried children; if the father is particularly prosperous and not a Protestant, there may be a second wife with her youngsters. In the broader sense it consists of the clan, all those related through the male line; and living with the immediate family may be one or more relatives. But all who reside together comprise an economic unit, everyone who is capable of contributing his labor. It is this theme of work, the good worker, the hard worker, one's earning power, which recurrs continually in the life of Oxchuc, and which plays a profound role in the education of the child.

Within the home each participates as much as he is able, gaining recognition and respect accordingly. The atmosphere should be one of quiet industriousness, for noise, especially quarreling, invites the attention of the gods and may cause illness. One hears stories of domestic discord, separations, children going off to live with relatives, but these are rare. For the most part whatever annoyances engendered by people living close together be, they are carefully guarded. It is only when influenced by alcohol that these emotions mayo come to the surface. The Catholics give a religious sanction to drinking and consume a great deal of alcohol; the Protestants are teetotalers.

Food

The typical day begins well before the dawing. The family gathers round the fire as the women prepare the corn, making a gruel (pozol) and waflers (tortillas). Breakfast consists largely of pozol; all may drink out of the same gourd, which is passed around among them. With the coming of daylight the men and boys set off for the fields, carrying their digging sticks, or to any of their other tasks. The women and girls stay closer to the home, cleaning, cooking, watching over their few domesticated animals, primarily sheep and chickens. By about ten o'clock they set out for water, to wash themselves and their clothes, to comb their hair, and to gossip. They return home laiden with the water-jars now weighing perhaps close to fifty pounds. The little girls, too, have their own smaller jars. These are carried on the back with a thong across the forehead.

After the sun has passed the meridian another meal is eaten; this time it may consist of tortillas with a few beans or some leafy

vegetable, and chile peppers. It is washed down with the ever present pozol, or, if the family can afford it, with coffee. The afternoon continues much the same as the morning, but now the women may have time to set out their weaving, the men to make net bags or fix their tools.

In the evening another, lighter, meal may be taken. The corn and beans are put to soak for the morrow, and soon, one by one, the family roll themselves into their thin blankets, and so to sleep.

Throughout the day the children, save those at school, have followed in the footsteps of their elders and, aside from the very young, have kept to much the same tasks and hours.

A child comes into the world surrounded by his family. If the father is at home, and he tries to be, it is he who assists during the delivery. If not, it is the other children or a female relative. Children are a part of this, as they are a part of all the other physical activities of the family. All eat together, often using the same gourd. They sleep together in the same bed or on the same boards, and cannot help but be aware of their parents' love-making; it is often they who toilet-train the younger babies. These physical processes are a part of life, accepted as such, and although there are strong taboos against exhibiting the genitals in public, there are few of the conflicts and anxieties to which we are so prone.

When not being carried or held the infant is placed in a small hammock, but most of the time he spends on somebody's back, his mother's, sister's, or that of any other female relative, held in place with a broad carrying-cloth. Feeding is by demand. At the first whimper his mother swings him around to her breast, or he is hurriedly brought to her. She will continue nursing him until he is three or four years of age, sharing her milk among all her young children. This is the only dairy product the Oxchuquero will ever know.

Although the infant spends much time in physical contact with another person, there is little show of affection. A young child may lean up against a parent or crawl up his mother's back when he wants to sleep, but while he is not pushed away, neither is he fondled.

Before he has learned to walk he is diapered, and if he begins to urinate he may be held away from his carrier so as not to stain her. Once walking his only garment consists of a tunic or shirt, and now he will be pulled out of doors when he begins to eliminate, most often by a slightly older sibling; by imitation of his elders he eventually learns to what part of the yard to go

These children develop physically more slowly than those of the United States. They begin to walk several months later; toilet training is accomplished somewhere during the third year; the first adult teeth come through during the seventh year.

Aspects of Education

At that age when children naturally begin to imitate those around them, these are not discouraged. The little girl is given her wad of dough, and so begins to play at making tortillas. The little boy is given his little stick, and begins to play at planting. Toddling after their parents and older siblings as they do all day, they have much chance to observe and imitate. The worker is respected. The ability to hold one's own as an adult, economically, is the principal criteria for marriage. As the child is able, he begins to enter into the world of the adult, to take his place in society. This subtle respect is his reward. As he begins to take his place in society, so more and more is expected of him. At first it may be just the gathering of twigs for the fire or keeping an eye on a helpless creature, be it infant or animal; by the time he is eight or nine he will have begun to cover his personal expenses and pay for his clothing. A boy may work for another, grow some crop on his own, or sell firewood. A girl may sell her weaving; if she owns some hens the eggs are for sale; or she may enter domestic service with a Ladino (mestizo) family. Whatever they earn is theirs to keep or spend as they will. Actually there is little division of labor between the sexes, and none according to age as such; children take on new tasks as they are able. Women's tasks tend to center in the home, men's in the farming, but apart from the planting of the corn, which is the province of the men, and the grinding it, which is the women's, few are the tasks reserved for either sex. Women haul the water, weave and sew, make some of the clay pots, and clean the house. Men plant, build houses, go to the distant plantations to earn a cash income. Beyond this anyone can do any task, and does, according to the need of the moment.

Along with a child's growing economic independence goes a growing freedom of movement. All travel is by foot, and there is nothing unusual in a child's going off for a few hours or a few days, be it to work, visit, or attend a fiesta with his friends.

Children seek out their own age-mates for companionship, much as do our own. Living, as they do, in small, isolated communities, the possibilities are limited. With clans being so few, the chances

are that a child's friends will also be relatives, but he does not confine himself to his relations. These groups of boys or girls engage in many activities together when not working. They play together at the school house, they go off to market together, they attend the fiestas as a group. There is no seeking across the sex lines for companionship, but on trips a brother or sister may go along with a group of the opposite sex.

As he is accepting of physical needs and activities, so the child is accepting of physical depravations. He comes from a perpetually hungry people. He may have meat only twice a year, and then the poorer cuts. Although the family own chickens, the eggs are most often used for cash income.

By our standards he is underslept. The family lies huddled togehtre on the rough board matress or on the floor, with only a palm mat beneath. Their bedding, often consisting of no more than one or two thin cotton blankets, is not enough to cover all well, nor keep out the cold. No matter how accustomed, he remains a light sleeper.

Infant mortality remains high, perhaps close to 20%, the principal causes being intestinal disorders, respiratory infections, and contageous diseases. Those who survive are strong, their resistance to infection very high. They withstand cold and hunger without complaint. Indeed, few can afford any but the skimpiest of cotton garments, for an area where freezing fogs are common. Cold is accepted as just another part of life, not worthy of comment.

Pain, too, receives little notice. This writer has seen little children with large open cuts on their feet running about on the stones and in the mud, with nothing in the way of bandage or medication, and of course barefoot. But although the wound might be swarming with flies (again not worthy of attention), there was no indication of infection.

Despite their many physical depravations, these children are far more active than our own, running about, climbing trees, seeming to take a far more energetic and exhuberent joy in life than ours.

Traditionally, children were educated primarily through imitation, and through the precepts and tales of their elders. Where the teaching of morality had to be implemented, it was through the threat of the displeasure of the gods; misbehavior might cause illness to oneself or some member of the family. But a child rarely has to be reminded of this, for it is so much a part of the life around him. One of the principal teachings is a respect for one's elders. One becomes a fully participating member of the com-

munity on marriage, and gains prestige at the birth of every new child; the very words for mother and father are used as titles of respect. As a boy becomes older he will have the opportunity of serving his community directly through some public office. It is this, not money, which earns prestige. But as one's elders, including older brothers and sisters, are to be respected, so one must help care for the young. Food is shared among the siblings. At mealtime all eat out of one bowl, taking turns and passing the food around. This writer has seen children as young as five not eat a precious piece of candy until sure that their brothers and sisters had some, too. Personal property is not to be touched. Homes are not locked; theft is almost unknown. Life, too, is respected, a gift of the gods. While one may not be able to save it, it is not to be tampered with, except in the case of witches; one may not feed a dying animal, but neither will he put it out of its misery.

But above all, it is the industious person who is repected. Life is simple, and by the time a child has reached school age he has had time to learn all the patterns and expectations of society. It is only when something new or unexpected happens that he must seek guidance. When a stranger comes among them, the children hide, but are soon peeking to see how their elders are reacting. Gaining in confidence, they may surround the stranger, but always from behind, silent, touching nothing, ready to flee if noticed. Addressed directly, they stand, eyes cast down, barely making their replies audible. To an outsider they appear very, very shy; within their own community there is no need to deal with strangers, for there are none.

Differences between girls and boys

Little differentiation is made between boys and girls, as indeed, except in the sphere of public life, there is a basic equality of the sexes. All children are wanted and during the first years of life are treated alike. Gradually they tend to imitate more the parent of their own sex and are encouraged in this, but as there is relatively little division of labor along sex lines, so there is little differentiation between the rearing of boys and girls. As the children grow older, at perhaps the age of seven, they tend to spend more time with their own sex group. There is a little superficial guarding of the girls; one should never go about completely alone, but her companion may be no more than an infant carried on the back. Girls tend to center their activities more on the home, but

then, so do their mothers. They are as free as the boys to earn money, to take themselves off to a fiesta or for any other purpose. It is only in public that there appears to be a sharp difference in sex roles, although never as sharp in Oxchuc as in some neighboring municipios (townships), such as Chamula or Zinicantan. Public office is reserved for men. But women are able to reproduce and suckle the young. A father will rarely carry his children in his arms while walking through the market. Approaching the principal village, he may walk ahead of his family. But he will carry his share of the burdens. On the road there is no special order for walking, and he will help carry the little children. He will often consult his wife, right in the market place, before making a purchase. Within the home the woman surrenders none of her economic independence upon marriage, which is, more than anything, a partnership between the two mates and between their families.

Goldstein [1] has suggested that people of a folk society, such as Oxchuc, have what he calls a "concrete" personality, one that is not so much compulsive as it is accustomed to deal with only well patterned situations, where the correct reactions have been learned early in life, and where there is no need to train oneself for dealing with the unknown or with working out much abstract philosophy. Indeed, the people of Oxchuc are well integrated with their environment, and feel secure within it. From their first moments there is a place for them, and easily, largely through imitation, with few or no conflicts, they learn their role. Conflicts appear to be barely a part of their life, at least on the surface. People living close together may tend to generate at least small differences, but in his first years a child learns that any expression of aggression invokes the wrath of the gods. Whatever hostility the children do express is under the guise of play, with mild forms of tag and wrestling. And here, as with the adults, the aggression is seen largely in inter-personal relations with seemingly no connotations of internal pressures. Physical processes engender no conflicts, at least among the children (the men express some anxiety about their virility). The physical depravations which they experience are paid no more notice than the pleasanter sensations. Eating receives slightly more attention than other processes, and has a ritual role in festivals. But the emphasis given food is much less than among ourselves. Drunkenness is equated to a godly state of being, but the very rapid conversion of large nembers of people to a teetotaling sect of Protestantism is an indication of its relative unimportance in the fibre of life.

With seemingly less cause for aggression these appear to be genuinely less aggressive people. And with fewer internal conflicts, it becomes easier for a person to isolate the cause of his anger. Frustrating situations are avoided as much as possible, but when they must be encountered, as in contacts with the often hostile Ladinos, a person prepares himself ahead of time and afterwards appears to have much less to express. Anger is most often experienced as a feeling of sadness. When some thirty youngsters were asked how a boy might feel if, while reaching for some fruit he fell out of a tree, almost all answered, "sad".

It is rare for children to misbehave. Teachers say that they do not have disciplin problems, and from what this writer has been able to observe, this is so. Teachers, as all adults, are to be respected; if they make a request they are to be obeyed. Actually adults hold youngsters in much respect and rarely request anything of them. There is little need, for the children have long since blended in with the way of life. When they do have a specific desire, such as going to boarding schools, it is rare that a parent denies (moreover, the youngster is free to take himself off if he wants). When children do misbehave, knowing that they are invoking the anger of the gods and going against all custom, they are rarely punished. Again, their parents may explain to them the implications of their act. On the rarest of occasions a child may be punished. Many adults have gone through life without having recieved any or doling it out to their children. But if a child must be castigated, the most common means is to limit his food for a meal and deny him salt. It is rarer for a child to be beaten, although this is not unknown.

So the child of Oxchuc learns his place in the world, and how to conduct himself. He is far more secure than our own youngsters, freer of anxieties, knowing few hostilities, but much respect. He is fully capable of coping with his environment.

Within the past decade large numbers of the children of Oxchuc have been exposed to an outside influence, the school. Schools have existed in the municipio for a longer time, but with very scattred attendance. With the coming of the Instituto Nacional Indigenista, its bi-lingual schools, and its native teachers, this picture has changed, and now a great number of the children receive at least some degree of formal education.

Attendance remains sporadic, for there is still much opposition to this foreign influence, most regarding it as secondary to work. Yet there are many who have come to feel that it is only through literacy that there can be more effective coping with the Ladinos.

So many of the children report to school for about five hours a day, divided into two sessions, where they sit crowded together, listening to a teacher intone the mysteries of reading, arithmetic, and Spanish. The village schools rarely extend beyond the third year, but increasing numbers of boys and a very few girls are enrolling in a government operated boarding school in San Cristóbal de Las Casas, about a day's walk away.

New factors introduced by the school

The schools have introduced several new factors in the life of Oxchuc, as have the Protestant missionaries. There is some instruction in sanitation and an attempt to inculcate a respect for our medicine. There is some teaching of more modern methods of agriculture and the introduction of new and improved crops.

But perhaps the most obvious and readily accepted change has been the introduction of games. Play, as such, had little or no place in the life of Oxchuc, beyond the imitative play of the toddlers. Children were soon working, and while this was voluntary and no imposition, it did limit the way in which they could spend their time.

Two of the earliest games introduced were basket-ball and volley-ball. Other sports were not sponsored because they require considerably more equipment, a large, level playing field, or the wearing of shoes. Today every school has its playing field. During the day it is the province of the children, but in the late afternoon the men take over. Athletics has become a part of life, at least for the men of Oxchuc living near a school.

Marbles and tops are the province of little boys. Those not yet ready to brave the ball court often race about, playing some variation of Tag or Hide-and-Seek. The sex groups play apart, but there is little difference in their games beyond the fact that the boys play a little more roughly than the girls.

The first way this writer was able to become directly involved with the children was through one of their variations of Hide-and-Seek, they were posing for her camera and running gleefully off as she was about to snap the picture. Or they would troop silently behind her and as she turned, flee, trailing behind a wave of giggles.

Among themselves Tag is played without bases, the object being to run until you tag your opponent, or lasso him, or pile on top. The first to run is the leader, signaling as goal some youngster

standing apart. After tagging, all stand around for a minute, resting, and then the chase is on again, often the one just tagged being the new leader.

A mild form of wrestling is common, similar to that of our own school children.

Many boys carry sling-shots. In ancient times they used these for hunting, but now that there are rifles their aim is poor.

This writer has been told that girls like to play with dolls, although she has seen no evidence of this. And then there is always the live baby doll on hand for mothering. But the girl and women, as among ourselves, engage in much gossiping and giggling wherever they congregate, be it near the school house or at the place from which they get their water.

The same joy and abandone which they show in any of their games they show in a group work project. Wherever one person is needed for the job there are three or four, and if all cannot participate directly they encourage the others with calls and whelps.

By the time he has reached what we call the latent years, the child has learned all that there is to know for a successful life within his community. Now will come continual practice, a refining of techniques, and the opportunity to earn more money. The boys will go away to the plantations. By the onset of puberty, at about fourteen for the girls and a little later for the boys, they will be ready to marry. Then the boy's mother will set about seeking him a wife, and he, too, may go looking. Boys of this age hold the girls in great awe. The prospective bride must not be a relative, and she must be from Oxchuc. His choices are severly limited, for there are few clans, and any clan member is a relative. She will have to be a good worker. Beyond that there are few requirements. For a first marriage she should not have had any children yet, although there is no expectation of virginity. The marriage is essentially an agreement between the two families; the young couple may not meet until the day it is to be consumated, in the girls home.

The child's world in Oxchuc? Does it exist? In "Los Hombres Verdaderos" the first words are.

"When I knew how to think I was four years old," and the author proceeds to unfold a tale of childhood and early manhood, making no allowances for the different thought processes of a child. [2]

In "Juan Pérez Jolote" Pozas devotes half a page to the childhood of a neighboring Chamula. [3] Teodoro speaks of his early

years in Ixtapa in much the same tone as he might describe his activities today.[4] The Indian teachers, too, describe children in much the same terms as their contemporaries. The Oxchuquero makes no special notice of childhood, once the youngster has begun to "think", to imitate his elders. While parents express concern over the upbringing of their youngsters, they also also hold the desires of their children in much respect and, if the issue arises, try to not cross them. Life appears to follow a smoothe rhythm, with no sharp break between childhood and adulthood, no sharply defined stages of development or age-roles.

NOTES AND BIBLIOGRAPHY:

1 Goldstein, Kurt. "Concerning the Concept of Primitivity." *Culture in History,* Stanley Diamond, editor. New York: Columbia University Press, 1960, pp. 99-117.

2 Antonio Castro, Carlo. *Los hombres verdaderos,* Xalapa: Universidad Veracruzana, 1959, p. 11: "Cuando supe pensar, era mi edad la de cuatro años..."

3 Pozas, Ricardo. *Juan Pérez Jolote: Biografía de un tzotzil.* México. Fondo de Cultura Económica, 1959.

4 Castellanos, Rosario. "Teodoro Sánchez." *Acción indigenista,* Nº 70, abril, 1959.



CONSEJOS DE UN PADRE NÁHUATL A SU HIJA

Traducción de MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Se publica a continuación por vez primera la versión completa de uno de los *huehuetlatolli,* "plática de los ancianos", recogida por fray Bernardino de Sahagún en el siglo XVI e incorporada al *Códice Florentino,* folios 74v - 84r.

Es éste un texto clásico que solían repetir los padres nahuas (aztecas, texcocanos, etcétera) a sus hijas cuando llegaban a la edad de discreción. En las palabras del padre se transmitían los grandes ideales de la cultura de los antiguos mexicanos, presentados en forma asequible a la capacidad de la niña. No solamente como documento para conocer la cultura de los antiguos mexicanos, sino aun desde el punto de vista literario, el presente discurso posee valor extraordinario. Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia de las Cosas de Nueva España,* había incluido una versión castellana resumida, adaptando el lenguaje del padre náhuatl a la mentalidad española de su época. (Véase, *Historia de las cosas de Nueva España,* por fray Bernardino de Sahagún, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1956, t. II, pp. 126-131.)

La versión del texto náhuatl original que ahora se ofrece, sigue literalmente el pensamiento y la manera de decir del texto original.

Consejos de un padre náhuatl a su hija

1. Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje de quetzal, mi hechura humana, la nacida de mí. Tú eres mi sangre, mi color, en ti está mi imagen.

2. Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado a la tierra el Señor Nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres.

3. Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación.

4. Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento. Un viento como de obsidianas sopla y se desliza sobre nosotros.

5. Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y del viento. Es este lugar donde casi perece uno de sed y de hambre. Así es aquí en la tierra.

6. Oye bien, hijita mía, niñita mía: no es lugar de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.

7. Así andan diciendo los viejos: "para que no siempre andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza, el Señor Nuestro nos dio a los hombres la risa, el sueño, los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y finalmente el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes.

8. Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que no se ande siempre gimiendo. Pero, aun cuando así fuera, si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la tierra, ¿acaso por esto se ha de estar siempre con miedo? ¿Hay que estar siempre temiendo? ¿Habrá que vivir llorando?

9. Porque, se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando, hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo siempre que así es en la tierra? ¿Quién anda tratando de darse la muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo. Se busca mujer, se busca marido.

10. Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma: he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno te desprendiste, brotaste.

11. Como si fueras una yerbita, una plantita, así brotaste. Como sale la hoja, así creciste, floreciste. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado.

12. Mira, escucha, advierte, así es en la tierra: no seas vana, no andes como quiera, no andes sin rumbo. ¿Cómo vivirás? ¿Cómo seguirás aquí por poco tiempo? Dicen que es muy difícil vivir en la tierra, lugar de espantosos conflictos, mi muchachita, palomita, pequeñita.

13. Sé cuidadosa, porque vienes de gente principal, desciendes de ella, gracias a personas ilustres has nacido. Tú eres la espina y el brote de nuestros señores. Nos fueron dejando los señores, los que gobiernan, los cuales allá se fueron colocando en fila, los que vinieron a hacerse cargo del mando en el mundo; dieron renombre y fama a la nobleza.

14. Escucha: mucho te he dado a entender que eres noble. Mira que eres cosa preciosa, aun cuando seas tan sólo una mujercita. Eres piedra fina, eres turquesa. Fuiste forjada, taladrada, tienes la sangre, el color, eres brote y espina, cabellera, desprendimiento, eres de noble linaje.

15. Todavía esto ahora te voy a decir: ¿acaso no lo entenderás muy bien? ¿Todavía andas jugando con tierra y tepalcates? ¿Acaso

todavía estás reposando en la tierra? En verdad un poco escuchas ya, te das cuenta de las cosas: por tu propia cuenta, vas cobrando experiencia.

16. Mira no te deshonres a ti misma, a nuestros señores, a los príncipes, a los gobernantes que nos precedieron. No te hagas como la gente del pueblo, no vengas a salir plebeya. En tanto que vivas en la tierra, junto y al lado de la gente, sé siempre en verdad una mujercita.

17. He aquí tu oficio, lo que tendrás que hacer: durante la noche y durante el día, conságrate a las cosas de Dios, muchas veces piensa en el que es como la Noche y el Viento. Hazle súplicas invócalo, llámalo, ruégale mucho cuando estés en el lugar donde duermes. Así se te hará gustoso el sueño.

18. Despierta, levántate a la mitad de la noche, póstrate con tus codos y tus rodillas, levanta tu cuello y tus hombros. Invoca, llama al señor, a nuestro señor, a aquel que es como la Noche y el Viento. Será misericordioso, te oirá de noche, te verá entonces con misericordia, te concederá entonces aquello que mereces, lo que te está asignado.

19. Pero si fuera malo el merecimiento, la asignación que se te dieron cuando aún era de noche, la que te tocó al nacer, cuando veniste a la vida, con eso (con tus súplicas) se hará buena, se rectificará: la modificará el señor, el señor nuestro, el dueño del cerca y del junto.

20. Y durante la noche está vigilante, levántate aprisa, extiendc tus manos, extiende tus brazos, aderézate la cara, aséate las manos, lávate la boca, toma de prisa la escoba, ponte a barrer. No te estés dando gusto, no te pongas nomás a calentar, lava la boca a los otros, haz la incensación, no la dejes, porque así se obtiene de nuestro Señor su misericordia.

21. Y hecho esto, cuando ya estés lista, ¿qué harás? ¿cómo cumplirás tus deberes femeninos? ¿Acaso no prepararás la bebida, la molienda? ¿No tomarás el huso, la cuchilla del telar? Mira bien cómo quedan la bebida y la comida, como se hacen, cómo quedan buenas, cómo se hacen una buena comida y una buena bebida.

22. Estas cosas que de algún modo se llaman "las que pertenecen a las personas", son las que corresponden a las señoras, a los que gobiernan, por esto se las llamó "cosas propias de las personas", la comida propia de los que gobiernan, su bebida: sé diestra en preparar la bebida, en preparar la comida.

23. Pon atención, dedícate, aplícate, aplícate a ver cómo se hace esto, así pasarás tu vida, así estarás en paz. Así serás valiosa. No

sea que en vano alguna vez te envíe el infortunio el Señor nuestro. Acaso crezca la pobreza entre los nobles. Míralo bien, abrázalo, que es oficio de mujer: el huso, la cuchilla de telar.

24. Abre bien los ojos para ver cómo es el arte tolteca, cuál el arte de las plumas, cómo bordan con colores, cómo entreveran los hilos, cómo los tiñen, las mujeres, las que son como tú, las señoras nuestras, las mujeres nobles. Cómo urden las telas, cómo se hace su trama, cómo se ajusta. Pon atención, aplícate, no seas vana, no te dejes vanamente, deja de ser negligente contigo misma.

25. Ahora es buen tiempo, todavía es buen tiempo, porque todavía hay en tu corazón un jade, una turquesa. Todavía está fresco, no se ha deteriorado, no ha sido aún torcido, todavía está entero, aún no se ha logrado, no se ha torcido nada. Todavía estamos aquí nosotros (nosotros tus padres), que te metimos aquí a sufrir, porque con esto se conserva el mundo. Acaso así se dice: así lo dejó dicho, así lo dispuso el Señor nuestro que debe haber siempre, que debe haber generación en la tierra.

26. Todavía aquí estamos, todavía en tiempo nuestro, aún no ha venido el palo y la piedra del Señor nuestro. Todavía no morimos, todavía no perecemos, ¿qué es lo que piensas, niñita, palomita, muchachita? Cuando nos haya ocultado el señor nuestro, con la ayuda de otro podrás vivir, porque no es tu destino, no es tu don, vender yerbas, palos, sartas de chile, tiestos de sal, tierra de tequesquite, parada en la entrada de las casas, porque tú eres noble. Adiéstrate en el huso, en la cuchilla del telar, en preparar bebidas y comidas.

27. Que nunca sea vano el corazón de alguien, nadie diga de ti, te señale con el dedo, hable de ti. Si nada sale bien, ¿cómo será tu fracaso? Por eso, ¿no vendremos nosotros a ser vituperados? Y si ya nos recogió el señor nuestro, ¿acaso por esto no se nos vituperará por atrás, acaso no seremos reprendidos en la región de los muertos? En cuanto a ti, ¿acaso no pondrás en movimiento en tu contra el palo y la piedra? ¿no harás que contra ti se dirijan?

28. Pero si atiendes, ¿también entonces podrá venir la reprensión? Tampoco seas ensalzada por otros en exceso, no ensanches tu rostro, no te ensoberbezcas, como si estuvieras en el estrado de las águilas y los tigres, como si estuvieras luciendo tu escudo, como si todo el escudo de Huitzilopochtli estuviera en tus manos. Como si gracias a ti estuvieras levantando la cabeza, y a nosotros nos acrecentaras el rostro. Pero si no haces nada, ¿no serás entonces como una pared de piedra, no se hablará de ti, apenas serás ensalzada? Pero sé en estas cosas como lo desea para ti el señor nuestro.

29. He aquí otra cosa que quiero inculcarte, que quiero comunicarte, mi hechura humana, mi hijita: sabe bien, no hagas quedar burlados a nuestros señores por quienes naciste. No les eches polvo y basura, no rocíes inmundicias sobre su historia, su tinta negra y roja, su fama.

30. No los afrentes con algo, no como quiera desees las cosas de la tierra, no como quiera pretendas gustarlas, aquello que se llama las cosas sexuales y si no te apartas de ellas ¿acaso serás divina? Mejor fuera que perecieras pronto.

31. Ahora bien, con calma, con mucha calma, pon atención, si así lo ha de pensar el señor nuestro, si alguno hablara de ti, si se dice algo de ti, no lo desdeñes, no golpees con tu pie la inspiración del señor nuestro, acógela, no te retraigas, que no pase junto a ti dos o tres veces, no te andes haciendo la retraída, aunque nosotros te tengamos por hija, aun cuando por medio nuestro hayas nacido, no te envanezcas olvidando en tu corazón al señor nuestro. Así te arrojarías al polvo y la basura, a la vida de las mujeres públicas. Y entonces el señor nuestro se burlaría, obraría contigo como él quisiera.

32. No como si fuera un mercado busques al que será tu compañero, no lo llames, no como en primavera lo estés ve y ve, no andes con apetito de él. Pero, si tal vez tú desdeñas al que puede ser tu compañero, el escogido del señor nuestro, si lo desechas, no vaya a ser que de ti se burle, en verdad se burle de ti y te conviertas en mujer pública.

33. Pero, prepárate, ve bien quien es tu enemigo, que nadie se burle de ti, no te entregues al vagabundo al que te busca para darse placer, al muchacho perverso.

34. Que tampoco te conozcan dos o tres rostros que tu hayas visto. Quien quiera que sea tu compañero, vosotros, juntos, tendréis que acabar la vida. No lo dejes, agárrate de él, cuélgate de él aunque sea un pobre hombre, aunque sea sólo un aguilita, un tigrito, un infeliz soldado, un pobre noble, tal vez cansado, falto de bienes, no por eso lo desprecies.

35. Que a vosotros os vea, os fortalezca el señor nuestro, el conocedor de los hombres, el inventor de la gente, el hacedor de los seres humanos.

36. Todo esto te lo entrego con mis labios y mis palabras. Así, delante del señor nuestro cumplo con mi deber. Y si tal vez por cualquier parte arrojaras esto, tú ya lo sabes. He cumplido mi oficio, muchachita mía, niñita mía. Que seas feliz, que nuestro señor te haga dichosa.

TEXTOS DE MEDICINA NÁHUAT

por DOW F. ROBINSON

Summary

The following texts were collected in the northern Sierra de Puebla in the village of Xalacapan of the municipality of Zacapoaxtla. The population of this region is predominantly Indian, speaking nahuatl. Magic and religious beliefs are mixed together in the ceremonies in which witchdoctors and native healers participate. The personality of each is different and well-defined, since while the healer is well-intentioned and tries to cure a sick person, the witchdoctor produces sicknesses and even kills people.

Los siguientes textos fueron recogidos en la Sierra Norte de Puebla en el pueblo de Xalacapan, que pertenece al municipio de Zacapoaxtla. La población de esta región es predominantemente indígena de habla náhuat. Las creencias mágicas y religiosas se confunden en las ceremonias en las que actúan los brujos y los curanderos. La personalidad de ambos es diferente y bien definida, pues mientras que el curandero es bien intencionado y trata de curar al enfermo; el brujo produce enfermedades y aun mata a la gente.

***In Tepajtijquej.* El curandero.**

El curandero en esta descripción goza de varias aptitudes: (1) poder adivinar las enfermedades a través de un intermediario sin ver al enfermo, (2) adivinar si la enfermedad es natural o producida por un brujo, (3) recetar medicina para ser aplicada al enfermo por el intermediario, (4) poder curar al enfermo directamente. Nótese la afirmación repetida: que el curandero dirá la verdad, que no engañará a la gente sobre la clase de enfermedad y la posibilidad de curarla. Es de mucho interés para el curandero la clase de sueño que tiene el enfermo y lo que oye en sus sueños, teniendo cada detalle un significado en el estudio de la enfermedad.

Versión náhuat

1 Cuac acsa de se icalijtic quinahualhuia, 2 huan simi mococoa, 3 o simi tensa quicocoa, 4 campica yayesqui tech in cuerpo; 5 tacan tiquitati in doctor, 6 huan tacan amo hueli quipajtis in cocoxquej, 7 monequi tiquitatiu ocse tepajtijquej. 8 Ḥuan ni-

man de tiquitatiu in tepajtijquej, 9 yequa mitzilis 10 toni quipia in cocoxquej, 11 cox cuali cocolis 12 o quinahualhuijtoquej. 13 Huan ijcon yejua amo mitzcajcayahuas; 14 mitzyecquilis 15 toni quipia. 16 Tacan quinahualhuijtoquej, 17 huan tacan amo ticmati 18 aconi quinahualhuijtoc, 19 yejua in tepajtijquej tictatautis, 20 maj quipajti in cocoxquej, 21 cox huelis quipajtis. 22 Huan tacan yejua quiixejecoa amo huelis, 23 yejua mitznahuatis 24 o mitztotocas ocseco 25 campa yetos ocse cachi cuali tepajtijquej. 26 Huan campa mitztotocas, 27 ticyecquilis 28 toni quipia, 29 toni quimachilia in cocoxquej, 30 quenin tacochita den cayohual, 31 toni quicaqui, 32 tacan quicaqui se miston o se toto, 33 o catijyejua yayesqui ocuilin. 34 Nochi ticyecquilis in tepajtijquej. 35 Huan ijcon yejua quiixejecos 36 toni pajti mitzmacas, 37 o ticchihuilis 38 o ticojxilis, 39 quinamij yesqui. 40 Yejua mitzilis nochi, 41 quenin ticpajtis, 42 o yejua mismo no quipajtis.

Traducción literal

1 Cuando alguien de la casa está embrujado, 2 y está muy enfermo, 3 o mucho le duele alguna parte, 4 dondequiera que sea en el cuerpo; 5 si es que vas a ver al doctor, 6 y si es que no puede curar al enfermo, 7 es necesario ver a otro doctor. 8 Y luego irás a ver al curandero, 9 él te dirá 10 qué cosa tiene el enfermo, 11 si es enfermedad natural, 12 o si lo están embrujando. 13 Y así él no te engañará; 14 te dirá 15 qué cosa tiene 16 si lo están embrujando, 17 y si es que tú no sabes 18 quién lo está embrujando, 19 al curandero mismo tú le suplicarás 20 que él cure al enfermo, 21 si podrá curarlo. 22 Y si es que el considera no podrá, 23 el te avisará 24 o te mandará a otra parte, 25 donde estará otro buen curandero. 26 Y donde te mandará, 27 tú le dirás la verdad, 28 qué cosa tiene, 29 qué cosa tiene el enfermo, 30 cómo sueña en la noche, 31 qué cosa oye, 32 si es que oye un gato o un pájaro, 33 o cualquier animal. 34 Todo tú le dirás al curandero. 35 Y así el calculará 36 qué medicina te dará, 37 o qué tú le harás, 38 o tú le untarás, 39 como sea. 40 El te dirá todo, 41 cómo tú lo curarás, 42 o él mismo lo curará.

Traducción de sentido moderno

Cuando uno de la familia está embrujado y está muy grave, o le duele mucho su cuerpo, cualquier parte del cuerpo, si has visto al médico y no lo curó, es necesario que veas a otro médico. Irás luego a ver al curandero y él te dirá qué mal tiene el enfermo, si es natural o lo están embrujando. Y así el curandero no va a engañarte, te dirá exactamente lo que tiene el enfermo. Si es que lo están embrujando y si no sabes quién lo está embrujando, le suplicarás al curandero que cure al enfermo si

puede curarlo. Si él calcula que no podrá, él te avisará o te mandará a otra parte en donde esté otro curandero mejor. Y a donde te mande, allá le dirás la verdad de qué es lo que tiene, lo que siente el enfermo, lo que sueña en la noche, lo que oye en sus sueños, si oye un gato o un pájaro o cualquier animal. Todo le dirás al curandero. Y así el curandero considerará qué medicina te va a dar o qué cosa le harás tú, o qué cosa le untarás, lo que sea. El curandero te dirá todo, todito, cómo lo vas a curar, o él mismo lo curará.

In Nahual. El brujo.

En este texto vemos al mayor requisito para ser brujo: el poder volverse animal, el que no logra hacerlo no atrae la confianza de la clientela. La frase número 13 habla de "el que puede curar enfermedades de brujería" posiblemente sea un curandero o tal vez otro brujo. Lo importante es que el brujo que ataca una forma de hechicería, tendrá que ejercer suficiente poder para nulificar los efectos de esa hechicería y causarla o hacerla caer sobre el brujo que la produjo en el enfermo. El resultado puede ser la muerte del brujo y el enfermo queda libre y curado.

Versión náhuat

1 In nahual cuac tequito 2 o cuac tensa quichihuasnequi, 3 amo monequi 4 maj acaj maj quitaquehua, 5 huan cansica quitotocas 6 tensa maj quichihuati, 7 ta ipa yejua saj in nahual moocuilquepa, 8 catijyejua yayesqui ocuilin, 9 cohuat, miston, chichti, catijyejua yayesqui ocuilin. 10 No cuali moquepas itzcuinti 11 o quimij quinequis. 12 Achto se quitenextia in cocoxquej 13 ihuan naquen huelis quipajtis ne cocolisnahual. 14 Huan cuac se quipajtia in cocoxquej 15 naquen quinahualhuijtoya 16 niman mota 17 aconi (cox melan) huelia tenahualhuiaya. 18 Huan tacan se quimictiaya o se quipoloya, 19 ijcuacon amo teyi ongac oc ocsiqui, 20 oso aconi quisentocas tenahualhuis, 21 porin ne nahual naquen moocuilquepaya, 22 se quimictij ya. 23 Icsa cuali mohuicaj miaquej nahualmej, 24 sayoj mohuicaj 25 porin no quinequij moyecmachtisquej; 26 amo mohuicaj 27 porin ipa huelij (moocuilquepaj). 28 Huan ijcon naquen ipa hueli tenahualhuia, 29 amo no huel quintotocas den momachtijquej, 30 porin ayamo yej huelij moocuilquepasquej.

Traducción literal

1 El brujo cuando trabaja 2 o cuando quiere hacer algo, 3 no es necesario 4 que alguien le alquile 5 y dondequiera le mande 6 algo que lo haga, 7 si siempre el mismo brujo se vuelve ani-

mal, 8 cualquier animal que sea. 9 culebra, gato, lechuza, cualquier animal que sea. 10 También puede volverse perro, 11 o como quiera. 12 Primero uno lleva al enfermo a consultar 13 quién podrá curar aquellas enfermedades de brujería. 14 Cuando uno cura al enfermo, 15 que ha sido embrujado, 16 luego se nota 17 quien es (si era verdad) que sabía hacer brujería. 18 Y si es que uno (el curandero) lo mataba o lo hacía perder (al brujo), 19 entonces no hay otro (que persiga al enfermo) 20 o (no hay otro) que seguirá embrujando, 21 porque aquél brujo que se volvía animal, 22 uno (el curandero) ya lo mató. 23 A veces están bien de acuerdo los brujos, 24 mantienen buenas relaciones 25 porque también quieren aprender bien la brujería: 26 mantienen buenas relaciones 27 porque no siempre pueden (hacer brujería). 28 Y así quien siempre embruja a la gente, 29 también no puede mandar los novicios, 30 porque todavía no pueden volverse animales.

Traducción de sentido moderno

El brujo cuando trabaja o cuando quiere hacer algo, no considera necesario alquilar algún animal ni mandarle hacer algo, ya que él mismo puede volverse animal, cualquier animal que sea, culebra, gato o lechuza. También el brujo puede volverse perro o lo que quiera. Primero hay que llevar a consultar al enfermo con quien pueda quitar las enfermedades de brujería. Cuando se trata de curar al enfermo de brujería, luego se nota quién verdaderamente puede embrujar a la gente. Y si es el curandero el que mata o hace perder al otro brujo, entonces ya no hay peligro para el enfermo ni nadie seguirá embrujándolo, porque al brujo, convertido en animal, el curandero lo mató. En ocasiones los brujos andan muy de acuerdo; lo hacen así porque quieren aprender todas las formas de brujería, porque no pueden hacerlo todo. Y así, el curandero que puede hacer todas las brujerías no se arriesga a mandar un novicio que no pueda todavía convertirse en animal.

***Motonalcahua.* Dejar el espíritu. (Susto.)**

La aflicción más común entre la gente, sean niños o adultos, y la que requiere más cooperación entre las varias personas de la comunidad es cuando sale, por caída o por susto, el espíritu de la persona. Los síntomas son complicados. La ceremonia incluye objetos eficaces y oraciones dirigidas hacia varios dioses y debe llevarse a cabo sin interrupción. Al ver una palomita saliendo del bosque (la cual representa el alma del enfermo) el curandero goza, porque ha logrado sacar el espíritu del enfermo de las manos de los malos dueños del agua y del cerro.

Versión náhuat

1 Cuac cansica huetzi acsa 2 huan momoutia 3 campa yesqui tech ojti, tech ixtahuat, tech cuoutaj, tech atenti, o tech amel, 4 tech nojon hora amo teyi quimachilia, 5 cox motonalcahua. 6 Tech chiqueyi oso caxtol tonal quimachilia cochisnequi, 7 quimaca totonic. 8 Ilihuis tacoj cochita, 9 santenamo quicochita, 10 huan mitonia hasta panian nitaquen. 11 Quicochita huetzi, 12 quicochita motetecuinoa, 13 quicochita moxolahua. 14 Quicochita cuica in at; 15 ilihuis tajmati. 16 Yejua amo quinequi yas tech in at, 17 quimachilia cuica. 18 Huan ijcon icsa tacojcochita 19 mocochmoutia huan mocochehua 20 huan tamajsolhuijtinemi 21 huan quinequi yas cansica 22 porin ne cocolisti in totonic itech calactoc. 23 Huan ica nojon monequi se tepajtijquej. 24 Nojon tepajtijquej achto quitajtania quitajtoltia 25 can tihuetzic, 26 can timoxolahuac, 27 oso cansica timotetecuinoj. 28 Quipia in cocoxquej de quinanquilis quiyecquilis 29 can huetzic, 30 can momoutij. 31 Huan ijcon in tepajtijquej, 32 tacan quemanti, 33 yas quinotzatiu 34 campa huetzic. 35 Cuicas in popochcaxit ca siqui xochit, 36 ten yesqui xochit, se velita, huan siqui copal huan ome cigarros, 37 ten yejua quimati cualtia; 38 huan ca nochi nojon cuali ica quinotzatiu. 39 Tacan cuali nenemi in cocoxquej 40 yohui ihuan in tepajtijquej 41 huan quinextiliti 42 can huetzic, 43 can momoutij. 44 Cuac senajsij 45 pehua in tepajtijquej resaroa. 46 Tacan tech atenti, 47 quijtoa in tepajtijquej ojpa expa: 48 nijin oraciones timitzaxcatiliaj San Juan Atenoj huan San Mateo, 49 huan in tepehuanij tajpianij huan in ahuamej tajpianij; 50 por Jesucristo quintiochihuac ijcon in talticpachuanij. 51 Huan ijcon timitzhueyitatautiaj, 52 techcahuili oc nijin alma, 53 ihuan ocsiqui oraciones. 54 In xochit quitalilia ompa talpan 55 — ne xochit quitiochihua ca ne at tatiochihual — 56 huan no quipopochuia, 57 huan in vela quixotaltijehua, 58 huan in cigarros quitalilia ompa cruz. 59 Huan niman mosenojquetzaj yohuej calijtic in tepajtijquej huan in cocoxquej. 60 Tacan tech ixtahuat oso tech cuoutaj, 61 in tepajtijquej quitocaytia San Juan Talticpac huan San Mateo. 62 Huan acsa nicniu oso nichancahuan naquen motonalcahua 63 quinotztihuitz quitocaytihuitz naquen mococoa 64 senquiamo ajsis tech in calijtic. 65 Huan naquen quinamiquis tech in ojti 66 maj amo quinanquili 67 para amo quitapololtis de ne ojtzin ten cuica. 68 Huan in tepajtijquej resarrojtihuitz o resarojtiu. 69 Huan amo quinequi maj acaj quitapoloti 70 senquiamo matamis ne rosario 71 huan ijcon ajsi calijtic. 72 Cuac in tepajtijquej quitamitatautij ya 73 huan quiaxcatilij in oraciones in San Juan oso in Atenoj oso in San Juan Talticpac, 74 cuac moojquetzaj ya in tepajtijquej ihuan in cocoxquej, 75 ijcuac tayecana in cocoxquej 76 huan in tepajtijquej resarojtiu. 77 Huan tech nojon hora in papaloocuiltzin ompa monextia; 78 quisas tech in tajsol,

tech in xihuit 79 huan pehuas papatanis. 80 Yejua in animajtzin den cocoxquej. 81 Quitotocas in cocoxquej icampa oso icuaco, 82 motalijtihualas in papalotzin. 83 Huan nojon in taneltocalis den tepajtijquej huan no mopaquita 84 porin nenquentis in cocoxquej. 85 Ocsepa cuac ajsi calijtic 86 quinotza San Juan Talicpac huan San Mateo huan Totemaquixtijcau Jesucristo, 87 quiejcoltij ya. 88 Huan cualqui ya tepitzin tal 89 campa huetzic 90 naquen motonalcahua. 91 Ne taltzin quiatilia 92 quitequilia tepitzin atzin 93 huan quimaca in cocoxquej. 94 Tacan hueyi in cocoxquej 95 quimaca maj tayi expa. 96 Huan in soquitzin tepitzin quiojxilia tech nielpan den cocoxquej. 97 Huan tacan pili oc, 98 quimaca sayoj ca imajpil eyi gota, 99 huan quijxilite tepitzin soquit tech nielpan den pili. 100 Huan ca nojon, imostica in cocoxquej amo quimachilia 101 cox quimaca totonic 102 cox quinequis cochis den tonayan, 103 yonota cojcochitas oc. 104 Imostica tacan quinamiqui nojon pajti, 105 nojon quinamej quinotzac in tepajtijquej 106 tacan niman quimachilia nenquenti, 107 pehuas ya mayanas, 108 niman quinahuatia in tepajtijquej, 109 cachi nenquen ya in cocoxquej. 110 Ijcuac amo monequi ocsepa quinotzasquej. 111 Tacan cuac quinotzatiu, 112 acaj quita in tepajtijquej 113 huan moquejqueloa, 114 oso ica huetzca, 115 amo cualquisa, 116 cuac quinotza in cocoxquej. 117 Monequis maj ocsepa oso ojpa oc 118 maj quinotzatiu 119 porin quitapololtiquej. 120 Tacan quinojnotza o quitajpaloaj in tepajtijquej, 121 ijcuac quitapololtia, 122 monequis ocsepa o ocse ojpa quinotzatiu 123 maj cuali mocahuas.

Traducción literal

1 Cuando en alguna parte se cae alguien 2 y se asusta 3 donde sea, en camino, en llano, en bosque, en orilla del río, o en pozo, 4 en esa hora nada siente, 5 si se deja su espíritu. 6 Después de ocho o quince días siente quiere dormir 7 le da calentura. 8 Intensamente sueña y sueña, 9 varias cosas y muchas veces sueña, 10 y suda hasta encima su ropa. 11 Sueña se cae, 12 sueña se rueda, 13 sueña se resbala. 14 Sueña se lo lleva el agua; 15 intensamente se revuelca. 16 El no quiere irse en el agua, 17 siente se lo lleva. 18 Y así a veces sueña y sueña 19 y se espanta dormido y se levanta dormido 20 y manoteando anda, 21 y quiere irse alguna parte 22 porque aquel mal la calentura en él está entrando, 23 y por eso es necesario un curandero. 24 Ese curandero primero le pregunta le consulta 25 dónde te caíste, 26 dónde te resbalaste, 27 o alguna parte te rodaste. 28 Tiene el enfermo que contestar, decir exactamente 29 donde se cayó, 30 donde se asustó. 31 Y así el curandero, 32 si es que tiene tiempo, 33 irá a llamarlo 34 donde se cayó. 35 Llevará el incensario con unas flores, 36 cualquier flor que sea, una velita, y poco copal y dos cigarros 37 lo que él sabe útil; 38 y con todo eso sirve para llamarlo. 39 Si es que puede andar el enfermo, 40 va con el curandero 41 y va a

enseñarle 42 dónde se cayó, 43 dónde se asustó. 44 Cuando juntos llegan, 45 empieza el curandero a rezar. 46 Si es a la orilla del agua, 47 dice el curandero dos veces, tres veces, 48 "Estas oraciones te las apropiamos, San Juan del Agua y San Mateo, 49 y piedra-espíritu, guárdalas, y agua-espíritu guárdalas 50 por Jesucristo que bendijo así a los mundanos. 51 Y así te suplicamos mucho, 52 déjanos esta alma, 53 con otras oraciones. 54 La flor la pone allá en el suelo, 55 aquella flor la bendice con agua bendita 56 y también la inciensa, 57 y la vela la deja encendida 58 y los cigarros los pone allá en la cruz. 59 Y luego se ponen en camino, se van a la casa el curandero y el enfermo. 60 Si es en llano o en bosque, 61 el curandero lo nombra San Juan tierra y San Mateo. 62 Y si alguien hermano o vecino del enfermo 63 lo viene llamando, lo viene nombrando al enfermo 64 hasta que lleguen a la casa. 65 Y el que se lo encuentra en camino 66 que no le salude 67 para que no le haga equivocarse en el camino lo que él usa. 68 Y el curandero viene rezando o estará rezando. 69 Y no quiere que nadie lo perturbe 70 hasta que termine aquella oración 71 así llega a la casa. 72 Cuando el curandero termine de suplicarle 73 y pedirle con oraciones a San Juan y San Mateo, 74 cuando se encaminan ambos, 75 entonces adelantará el enfermo 76 y el curandero va rezando. 77 Y en ese momento la palomita se aparecerá; 78 sale de la basura y las hierbas 79 y comenzará a volar. 80 Esa es el ánima del enfermo. 81 Seguirá al enfermo detrás o por su cabeza; 82 la paloma vendrá a pararse sobre el enfermo. 83 Y esa es la creencia del curandero y también se siente con gozo, 84 porque sanará el enfermo. 85 Otra vez cuando llega en la casa 86 llama a San Juan de la Tierra y San Mateo y nuestro Salvador Jesucristo 87 ya nos hace llegar. 88 Y ya trae un poco de tierra 89 de donde había caído, 90 el que ha dejado su espíritu. 91 A aquella tierra le pone un poco de agua, 93 le da a beber al enfermo. 94 Si es grande el enfermo, 95 le da a tomar tres tragos, 96 y el lodo, un poco le unta en el pecho del enfermo. 97 Y si es criatura, 98 le da nada más con su dedo tres gotas, 99 y le unta un poco de lodo en el pecho del niño. 100 Y con eso, al día siguiente el enfermo no siente 101 si le da calentura, 102 si quiere dormir en el día 103 ni sueña y sueña más. 104 Al otro día si es que le viene esa medicina, 105 esa curación como la llamó el curandero, 106 si luego siente se mejora, 107 empezará a tener hambre, 108 luego le da aviso al curandero 109 mas si se mejora el enfermo 110 entonces no es necesario otra vez llamarlo. 111 Si es que cuando va a llamarlo 112 alguien ve al curandero, 113 y bromea, 114 o de él se ríe, 115 no sale bien, 116 cuando lo llama el enfermo. 117 Es necesario otra vez o dos veces 118 que vaya a llamarlo 119 porque lo han perturbado. 120 Si es que le hablan o le saludan al curandero, 121 entonces lo equivocan, 122 es necesario otra vez o dos veces ir a llamarlo, 123 para que se mejore.

Traducción de sentido moderno

Cuando en una parte se cae alguien o se asusta en donde sea, en el camino, en el llano, en el bosque, en la orilla del río o en algún pozo, en el momento de caerse no siente nada, pero se ha salido su espíritu. Después de ocho o quince días siente mucho sueño y pereza, siente un poco de calentura. Cuando duerme, sueña muchas cosas, en sus sueños varias cosas ve, y suda mucho hasta que moja su ropa con el sudor. Sueña que se cae, sueña que rueda, sueña que se resbala. Sueña que el agua se lo va a llevar; se revuelve con terror. El no quiere caerse en el agua pero siente que el agua se lo va a llevar. Y así algunas veces sueña repetidamente y se espanta y se levanta dormido, y anda manoteando y quiere irse al otro lado porque aquel mal, la calentura, lo tiene concentrado. Y por eso se necesita el curandero. Ese curandero le pregunta primero y le consulta: "¿Dónde te has caído? ¿Dónde te has resbalado? o ¿En alguna parte has rodado?" El enfermo tiene que contestar perfectamente dónde se ha caído, dónde se ha asustado. Y así si el curandero tiene tiempo, irá a llamar su espíritu donde se ha caído. Llevará el incensario con cualquier flor que sea, velas, un poco de incienso y dos cigarros, lo que él sabe será útil; y todas estas cosas le sirven para llamarlo. Si el enfermo puede andar, él va con el curandero y le señalará dónde se ha caído, donde se ha espantado. Cuando llegan juntos, el curandero empieza a rezar. Si están a la orilla del agua, el curandero dice dos o tres veces: "Estas oraciones te las apropiamos, San Juan del Agua y San Mateo y los espíritus del agua y los espíritus de las piedras, por medio de Jesucristo quien bendijo así a los mundanos, por eso te suplicamos mucho dejes libre esta alma" así reza con varios otras oraciones. Pone la flor en el suelo, formando una cruz, bendice la flor con agua bendita y también la inciensa, deja la vela encendida, y pone los cigarros en la cruz. Y luego se ponen en camino hacia la casa el curandero y el enfermo. Si están en algún potrero o en el monte, el curandero lo nombra por San Juan de la Tierra y San Mateo. Y alguien de su casa, el hermano del enfermo, lo viene llamando por su nombre hasta que llegan adentro de la casa. Y si alguien se encuentra al curandero en el camino, no debe saludar al curandero para que no le haga equivocarse mientras esté en camino. Y el curandero en todo el camino viene rezando, y no quiere que nadie lo perturbe hasta que termine su oración y así llega a casa. Cuando el curandero termina de ofrecerle y suplicarle con sus oraciones a San Juan y San Mateo, cuando se encaminan los dos, entonces se va adelante el enfermo y el curandero va rezando en todo el camino. En ese momento la palomita se levanta, sale de las hierbas y basura, y comienza a volar buscando al enfermo. Esa es el alma del enfermo. Seguirá al enfermo detrás o por la cabeza; así viene a pararse sobre el

enfermo. Y esa es la creencia del curandero y por eso se siente gozoso, porque él mismo sanará al enfermo. Y otra vez cuando llega adentro de la casa, hay que llamar a San Juan y San Mateo y al Salvador Jesucristo porque les concedieron llegar bien. Y ya trae tierra del lugar donde había caído el enfermo. Esa tierra la mezcla con agua, le pone agua a la tierra, y da de beber al enfermo. Si es adulto, le da a tomar tres tragos y le unta el lodo en el pecho. Si es un niño, lo da a tomar nada más tres gotas con el dedo y le unta el lodo en el pecho. Y con eso, al otro día el enfermo se siente un poco mejorado, no siente calentura, no siente sueño en el día, ni sueña muchas cosas. Al día siguiente, si le cae bien la medicina, la curación que hizo el curandero con la invocación, si luego se siente sano, luego tendrá hambre, y se avisa al curandero que el enfermo está mejorándose. Entonces no es necesario llamarlo nuevamente. Si cuando se le va a llamar alguien ve al curandero y bromea o se ríe, entonces no sirve la invocación, cuando llama al espíritu del enfermo. Es necesario llamarlo una o dos veces más porque le han perturbado. Si le hablan o le saludan en el camino al curandero, entonces lo equivocan, y es necesario llamarlo dos o tres veces más hasta que se mejore el enfermo.



POESÍA DE LOS INDIOS DE NORTEAMÉRICA

Traducción de Ernesto Cardenal

Summary

The poems published in this article are from different periods: some date from time immemorial and others are obviously more modern with influences of the white man. They are almost always anonymous. Any man or woman of the tribe may compose verses and many times they are improvised during wars or hunts or religious ceremonies. Some have been composed during periods of peyote intoxication (like the Spirit Dances of the Arapajo Indians) and refer to the visions and sensations of metamorphosis produced by the narcotic. It is said that in the past all important songs were composed during sleep. The North American Indian poems have been collected in different periods: some by missionaries, others have been copied by the Indians themselves and others recorded. The great North American epic poem, "Walan Olum", of the Lenape tribe, was written in ideograms and carved in wood. The songs of the *Midé* society of the Chippewa are written on oak bark. The majority of the Indian poems are full of symbolism; some are esoteric and others are composed in secret or archaic languages. The Yuma Indians sing poems with words whose meaning has been lost. The navajos do not care that the same poem may have two different meanings. Indian poems do not usually have a rhyme like ours but have a rhyme of ideas, based on repetition or parallelism. They are very rhythmic, generally following that of the drum.

Estos poemas de los indios norteamericanos son de diferentes épocas: unos datan de tiempos inmemoriales y otros son obviamente más modernos con influencias del hombre blanco. Casi siempre son anónimos. Cualquier hombre o mujer de la tribu puede componer versos, y estos son muchas veces improvisados durante la guerra, o la cacería, o ceremonias religiosas. Algunos han sido compuestos durante los trances de intoxicación de peyote (como las Danzas del Espíritu de los indios arapajos) y se refieren a las visiones y sensaciones de metamorfosis que produce el narcótico. Se dice que en el pasado todos los cantos importantes fueron compuestos en sueños. Los poemas indígenas norteamericanos han sido recogidos en diferentes épocas: algunos por misioneros, otros han sido copiados por los mismos indios, y otros grabados en disco. El gran poema épico norteamericano "Walan Olum", de la tribu Lenape, fue escrito en ideogramas y grabado sobre madera. Los cantos de la sociedad *Midé* de los chippewas están escritos en corteza de encina. La mayoría de los poemas indios están llenos de simbolismo; algunos son esotéricos, y otros están compuestos en lenguas secretas o arcaicas. Los indios yuma cantan poemas con palabras cuyo sentido ya no saben. A los

návajos no les importa que un mismo poema tenga dos sentidos diferentes. Los poemas indígenas no suelen tener rima con la nuestra, sino que tienen una rima de ideas, hecha a base de repeticiones o paralelismos. Tienen mucho ritmo, que generalmente sigue el del tambor.

CANCIÓN SIOUX

Vete a la guerra;
cuando hayas triunfado
me casaré contigo.

CANCIÓN CHINOOK

Ninguna cosa ahora turbará mi alma.
No me hables. Ojalá estuviera muerta
con mi hermana.

CANCIÓN CHINOOK

No me importa
si tú me dejas.
Muchos muchachos bellos hay en el pueblo.
Pronto tendré a otro.
No es difícil para mí.

CANCIÓN YAKI

Muchas flores bellas, rojas, azules, y amarillas.
Decimos a las muchachas, "Vamos a pasear
entre las flores."
El viento viene y mece las flores.
Las muchachas son como ellas cuando danzan.
Unas son flores grandes y abiertas,
otras son florecitas pequeñas.
Los pájaros aman al sol y las estrellas.
El olor de las flores es muy dulce.
Las muchachas son más dulces que las flores.

CANCIÓN APACHE

En el sur
donde están los arrecifes de conchas blancas,
donde todas las frutas están maduras,
nos encontraremos los dos.

Allá donde están los arrecifes de corales,
nos encontraremos los dos.
Donde las frutas maduras están fragantes,
nos encontraremos los dos.

CANCIÓN YAKI

En verano vienen las lluvias y nace la hierba.
Es la época en que el ciervo tiene cuernos nuevos.

CANCIÓN DE LOS INDIOS PAPAGO

Mientras corría me encontré un mexicano que me dijo
"¿cómo está usted?"
Mientras corría me encontré un mexicano barbudo
que me dijo
"¿cómo está usted?"

CANCIÓN DE LOS INDIOS PAPAGO

Me levanté temprano
en la mañana azul;
mi amor se había levantado antes que yo,
vino corriendo hacia mí desde las puertas del alba.

En la Montaña Papago
la presa moribunda
me miraba con los ojos de mi amor.

POEMA DE LOS INDIOS TLINGITES

¿Por qué vine desde lejos, tierra adentro, a buscarte en Dyea,
para encontrar que te habías ido en barco a otra aldea?
Me he quedado aquí, llorando por ti.

POEMA TLINGITE (COMPUESTO POR PIEL-DE-CUERVO CUANDO FUE ABANDONADO POR SU AMADA)

Si uno pudiera morir como quisiera
sería muy fácil morir con una mujer-lobo.
Sería muy grato.

POEMA TLINGITE (COMPUESTO POR HOMBRE-QUE-NO-ESTABA-BIEN PARA LA PRINCESA THOM QUE ERA MÁS VISITADA POR LOS HOMBRES QUE UNA TABERNA)

Aun de una taberna los hombres se van al fin,
mas nunca se van de ti,
mujer Cuervo.

SORTILEGIO DE LOS INDIOS PAPAGO

¿Cómo empezaré mis cantos
en la noche azul que está llegando?

En la gran noche mi corazón saldrá afuera,
las sombras vienen hacia mí sonando.
En la gran noche mi corazón saldrá afuera.

SORTILEGIO DE LOS INDIOS YUMA

La lechuza silvó y habló de la estrella de la mañana.
Silvó otra vez y habló de la aurora.

SORTILEGIO DE LOS INDIOS YUMA

La chinche de agua atrae hacia sí las sombras de la
tarde sobre el agua.

CANCIÓN DE LOS INDIOS NAVAJOS

¡La urraca! ¡La urraca! Debajo
En lo blanco de sus alas están los rastros de la mañana.
¡La aurora! ¡La aurora!

CANCIÓN DE LOS INDIOS NAVAJOS

La ardilla con su camisa está allá de pie.
La ardilla con su camisa está allá de pie.
Esbelta, está allá de pie; rayada, está allá de pie.

CANCIÓN DE LOS INDIOS ZUÑI

La cigarra, la cigarra tocando la flauta,
la cigarra, la cigarra tocando la flauta.
Allá arriba en la rama de pino
pegada allí
tocando la flauta
tocando la flauta.

CANCIÓN DE LOS INDIOS PAWNEES

Mira cómo suben, cómo suben
sobre la línea donde el cielo se junta con la tierra:
¡Las pléyades!
¡Ah! Ascendiendo, vienen para guiarnos,
para irnos cuidando, que seamos uno;
pléyades,
Enseñadnos a estar, como vosotras, unidos.

CANCIÓN SIOUX DE LOS ANIMALES

Sobre la tierra
canto por ellos,
una nación de caballos
canto por ellos.
Sobre la tierra
canto por ellos
los animales
canto por ellos.

DANZA DEL ESPÍRITU DE LOS INDIOS SIOUX

Todo el mundo viene.
Una nación viene, una nación viene,
el águila trajo el mensaje a la tribu.
El padre lo dijo, el padre lo dijo.
Por toda la tierra vienen.
Los búfalos vienen, los búfalos vienen,
el cuervo trajo el mensaje a la tribu.
El padre lo dijo, el padre lo dijo.

DANZA DEL ESPÍRITU DE LOS INDIOS ARÁPAJOS

Mi padre no me reconoció,
mi padre no me reconoció,
cuando me vio de nuevo,
cuando me vio de nuevo,
me dijo, "Tú eres el hijo de un grajo",
me dijo, "Tú eres el hijo de un grajo."

CANCIÓN DE LOS INDIOS KIOWA

Los haraganes y los cobardes están ahora en sus casas,
pueden ver a los suyos siempre que quieren.
Oh, los haraganes y los cobardes están ahora en sus casas.
Pero el mancebo que yo amo se fue a la guerra, lejos de aquí.
Cansado, solitario, está pensando en mí.

CANCIÓN DE LOS INDIOS MENOMINEE

Llegará un día en que pensarás en mí y llorarás,
amor mío.

CANCIÓN CHIPPEWA

En vano deseas que te busque a ti;
vengo a ver a tu hermana menor.

CANCIÓN CHIPPEWA

Voy a entrar en la morada de alguien.
En la morada de alguien voy a entrar.

A tu morada, mi amada,
una noche voy a entrar, voy a entrar.

Una noche en invierno, mi amada,
a tu morada voy a entrar, voy a entrar.

Esta misma noche, mi amada,
a tu morada voy a entrar, voy a entrar.

CANCIÓN CHIPPEWA

Yo creí que era un pato,
pero era el remo de mi amado en el agua.
El se ha ido a Sault Ste. Marie,
mi amado se fue delante de mí,
nunca lo volveré a ver.
Yo creí que era un pato,
pero era el remo de mi amado en el agua.

Aunque él lo dijo
todavía
me enternezco
cuando pienso en él.

CANCIÓN CHIPPEWA

Mientras mis ojos recorren la pradera
siento el verano en la primavera.

CANCIÓN *Midé* DE LOS INDIOS CHIPPEWAS

En verdad
el cielo se aclara
cuando mi tambor *Midé*
resuena
para mí.
En verdad
las aguas se calman
cuando mi tambor *Midé*
resuena
para mí.

CANCIÓN *Midé* DE LOS INDIOS CHIPPEWAS

El sonido se apaga.
Es de cinco sonidos.
Libertad.
El sonido se apaga.
Es de cinco sonidos.

CANCIÓN DE LA PAUSA DEL TAMBOR EN UNA CEREMONIA DE INICIACIÓN *Midé* DE LOS CHIPPEWAS

Cuando hago una pausa –
El rumor
de la aldea.

CANCIÓN CHIPPEWA DE LOS TRUENOS

A veces yo,
me compadezco a mí mismo
cuando me va arrastrando el viento
por el cielo

CANCIÓN CHIPPEWA DE LOS ÁRBOLES

El viento:
de él solamente
tengo miedo.

CANCIÓN CHIPPEWA DE LA TORMENTA

Desde la otra mitad
del cielo
lo que allí habita
viene haciendo ruido.

CANCIÓN CHIPPEWA

Azúcar de arce
es la única cosa
que yo quiero.

CANCIÓN CHIPPEWA DE LA FLECHA

Roja
Es su punta.

CANCIÓN CHIPPEWA

Mi música
sube
hasta el cielo.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BENÍTEZ, FERNANDO: *Viaje a la Tarahumara.* Editorial Era. México, 1960. 86 pp. Fotos de Ignacio López.

No hay duda que el autor de este libro siente profundamente los problemas indígenas. Habla de ellos siempre después de haberlos vivido, y este libro es el resultado de un viaje de observación y estudio realizado en 1957. El contacto con los problemas, la vida y costumbres de los indígenas tarahumaras le produjo tan hondas vivencias, que el lector no pueed menos que acompañarlo en todo lo que va sintiendo, describiendo y atacando o defendiendo, siempre, a nuestro parecer, con profundo sentido de justicia. Sin embargo, parece que los libros indigenistas de Benítez corren siempre con muy mala suerte. Casi podríamos decir, como alabanza, que fracasan. Su mensaje es desoído. ¿Se debe esto tal vez a que todavía, a la mayoría de los mexicanos, les molesta o no les conveine oír las verdades? ¿Todavía se teme atacar los problemas desde su raíz, quizá porque hay muchos intereses creados al rededor de ellos? Es difícil dar la respuesta, sobre todo cuando nos enteramos de que hay organismos oficiales, en este caso el Instituto Nacional Indigenista de México, que en su libro llama Benítez "el pequeño ejército del bosque", que trabajan con toda honradez y seriedad para solucionar los problemas de este grupo indígena, "millonarios en la miseria", dueños de grandes territorios ricos en maderas, que han sido lentamente reducidos a las partes más pobres y difíciles de sus propiedades, a tal grado que la mayoría vive en cuevas en forma primitiva y miserable. Pero los intereses creados impiden la entrada de la justicia social. El Instituto Nacional Indigenista se encuentra frecuentemente atado de manos. Aún así, su celo es admirable. Personajes como el doctor Ortiz, miembro del pequeño ejército, quien había prolongado voluntariamente su contrato, y que expresaba su filosofía diciendo: —"Lo que importa es tener la posibilidad de ser útil . . ." ejemplifican ese celo. Hay otros grupos que también tienen ese celo: los maestros rurales y los jesuitas. De su labor ímproba nos habla Benítez.

Problemas agrarios, económicos, políticos, descripciones de aspectos culturales, religiosos, sociales, aún familiares, pasan ante nuestros ojos en este interesante libro. Aún las soluciones que se nos indican nos parecen acertadas. Pero, ¿son posibles? Recordamos el libro del mismo autor * en que se indicaba la solución del

* Benítez, Fernando: *Ki, el drama de un pueblo y una planta,* Col. "Vida y pensamiento de México". Fondo de Cultura Económica. México, 1959.

tremendo problema económico de los indígenas mayas que trabajan el henequén. Nadie puso atención en lo que se proponía, que por otra parte era lo único que se podía hacer, solución que afectaba cuando menos a un millón de personas, que mejorarían inmediatamente. El libro fue otro de los fracasos-triunfos de Benítez.

No sabría decir en realidad si este libro de *Viaje a la Tarahumara* ha tenido éxito mayor. En nosotros, al menos, ha dejado honda huella. No es de despreciar también en él el estilo literario. Su manera literaria es sabrosa y se presta a ser devorada. Difícil el que se tome el libro y se deje antes de terminarlo. El sabor que queda, de todos modos, es de amargura. Amargura que, por otra parte, nos avoca a buscar en nosotros hasta el último filón de energía para trabajar por los grupos indígenas. Es este libro, en fin, un libro de grito, que despierta ansias de justicia social. Necesitamos muchos autores mexicanos que se preocupen por estos problemas y los traten con honradez y conocimiento de causa, como lo hace Benítez. Su voz siempre tendrá eco.

D. S. M.

Garibay K. Ángel Ma.: *Vida económica de Tenochtitlán*. Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Universidad Nacional Autónoma de México. Seminario de Cultura Náhuatl. México, 1961. 183 pp.

En el libro *La vida económica en Tenochtitlán,* presenta el doctor Garibay en forma bilingüe las fuentes sobre el arte de traficar en el México antiguo. Las fuentes utilizadas son los Mss. de la Academia de la Historia de Madrid recopilados por fray Bernardino de Sahagún a través de sus informantes, los cuales son solamente parte de la gran obra del franciscano. Garibay, que las preparó para la publicación, nos presenta la versión española de las fuentes, ampliada con datos adicionales sobre la moneda, organización de los gremios y los funcionarios correspondientes en Tenochtitlán. En la introducción se encuentra una explicación no solamente de las fuentes, sino una relación bastante amplia sobre la parte principal del libro y su división.

Esta recopilación muestra al traficante como miembro de una capa social dentro de la organización jerárquica del México antiguo. Pinta con colores más vivos las costumbres, los viajes y derredores de los hombres que practicaron el arte de traficar.

Los fragmentos del Ms. Ac. están divididos en cuatro relaciones. La primera nos narra la historia del comerciar y a través de ella, el desarrollo económico de Tenochtitlán y Tlatelolco.

La relación segunda y tercera exponen el ambiente socio-cultural mexica mostrándonos las costumbres y el trato entre hombre y hombre, entre joven y viejo, la participación de la mujer en los banquetes y a través de esto su función en la vida social en general. La cuarta, llamada "Relación del baño de gente", se refiere a la preparación de esclavos para sacrificarlos a Huitzilopochtli, numen principal de los aztecas.

La segunda parte titulada "Apéndice I", habla acerca de "El libro de los Sinos humanos", el "Tonalámatl". Estas pinturas mágico-religiosas permitían al sacerdote adivinador fijar el día favorable para la partida de los traficantes, el cual se identifica como 1-Serpiente, uno de los días del calendario sagrado.

El compilador añadió un subtítulo a la obra, "Pochtecayotl", o el "arte de traficar". A mi parecer, debió ser éste el título de la recopilación, porque solamente una parte de la vida económica del México Antiguo está representada en él. La profesión del mercader en el conjunto de la organización cultural-económica se convirtió en vocación, por ser los comerciantes una parte orgánica de una sociedad sacro-militar, como era la azteca, en la cual cada individuo cumplía su función en el orden jerárquico. En la cumbre de la pirámide se encontraba el "dios guerrero Huitzilopochtli", al cual atribuían sus creyentes las ideas místico-imperialistas, que configuraban todo el espíritu de la cultura, y a través de los cuales eran ellos movidos. Se comprende que amparando a los verdaderos comerciantes iban otros, que no lo eran, espías disfrazados, que deseaban conocer las tierras lejanas de la costa, abundantes en ricos productos naturales, en los cuales estaban vivamente interesados los reyes aztecas y sus súbditos. En suma, el fin del traficante no era solamente comerciar, sino además, espiar y en esta forma ayudar a la expansión de su nación.

Esta actividad peligrosa exigía una vocación especial. Todo ello explica el hecho de que estos embajadores económicos tuvieran una posición jerárquica casi igual a la de los guerreros. Por ello, cuando alguno de los comerciantes fallecía cumpliendo su alto deber patriótico, era objeto de los mismos honores que los guerreros perecidos en combate.

Esta obra tiene el mérito de ser un aporte más para el estudio del México antiguo, que hoy por hoy viene a ser uno de los temas apasionantes de los historiadores de la cultura.

CH. A. U.

EDICIONES ESPECIALES
DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial,* por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México,* por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 mapas. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program,* por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado.)
4. *Índios do Brasil,* por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena,* por MANUEL GAMIO. 138 pp. 1948. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: $ 40.00—Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur,* por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948 México: $ 50.00—Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano,* por CARLOS H. ALBA. 140 pp. 1949. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México), De 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia,* por GUSTAVO ADOLFO OTERO. XX+292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00—Otros Países Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII+230 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV+272 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.

AMERICA INDIGENA
ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

INDICE

DEL VOLUMEN XXI



MEXICO
1961

INDICE

EDITORIALES:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. Chávez Orozco. 412 pp. 1953. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por Leo Eloesser, Edith Galt e Isabel Hemingway. 1954. 148 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por Leo Eloesser. 1954. 48 pp. México: $ 1.90—Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de Alfredo Rubio Orbe. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de Jorge Skinner-Klée. México, 1954. 135 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952),* por Juan Comas. México, 1954. LXXXIV+224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por Miguel León-Portilla. 1954. 196 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by Leo Eloesser, Edith Galt and Isabel Hemingway 1955. 151 pp. (out of print. See Special Edition ≠ 40).
22. *Teacher's Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by Leo Eloesser. 1955. 48 pp. México: $ 3.00—Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por Gonzalo Aguirre Beltrán, 1955. 191 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.90.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00—Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de Álvaro Jara. México, 1956. 128 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por Miguel León-Portilla. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI +344 pp. (Agotado) (2ª Edición: 1959, publicada por la UNAM.)
27. *La Mujer Cuna de Panamá,* por Reina Torres de Ianello. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII+56 pp. México: $ 7.00—Otros Países: Dls. 0.60.

28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal,* por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 7.00—Otros Países: Dls. 0.60.

29. *Bibliografía Lingüística de la República Mexicana,* por ANSELMO MARINO FLORES. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00—Otros Países: Dls. 1.00.

30. *Legislación Indigenista de Costa Rica.* Recopilación e Introducción de CARLOS MELÉNDEZ. 1957. 52 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

31. *La Mujer Indígena de Centro América,* por MARGARITA GAMIO DE ALBA. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00—Otros Países: Dls. 1.00.

32. *Legislación Indigenista de Argentina.* Recopilación e Introducción de LÁZARO FLURY. 1957. 44 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

33. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan,* por ÁNGEL Mª GARIBAY K. 1957. 46 pp. México: $ 7.00—Otros Países: Dls. 0.60.

34. *A gravidez, o parto e o recém-nascido. Manual para parteiras rurais,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT E ISABEL HEMINGWAY. 1958. 150 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.60.

35. *Legislación Indigenista de Honduras.* Recopilación e Introducción de ERNESTO ALVARADO GARCÍA. 1958. 99 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.

36. *Introdução à Historia da Antropologia Indígena no Brasil (Século xvi),* por ESTEVÃO PINTO. Apresentação de Manuel Gamio. 1958. 150 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.

37. *Ideología Guaraní,* por NATALICIO GONZÁLEZ. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1958. 88 pp. Ilustrado. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.

38. *Legislación Indigenista de México.* Recopilación de varios investigadores. Introducción de Manuel Gamio. 1958. 200 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.

39. *El Cachibay o Pijibay en la Cultura de los indígenas de América Intertropical,* por VÍCTOR MANUEL PATIÑO. 1958. 34 pp. Ilustrado. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

40. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 2nd revised edition, 1959, pp. 152. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.60.

41. *Cinco Héroes Indígenas de América,* por ALBERTO ESTRADA QUEVEDO. 1960. 50 pp. Ilustrado. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

42. *Danzas Indígenas del Brasil,* por FELÍCITAS BARRETO. 1960. XI +138 pp. Ilustrado. México: $ 60.00—Otros Países: Dls. 4.80.